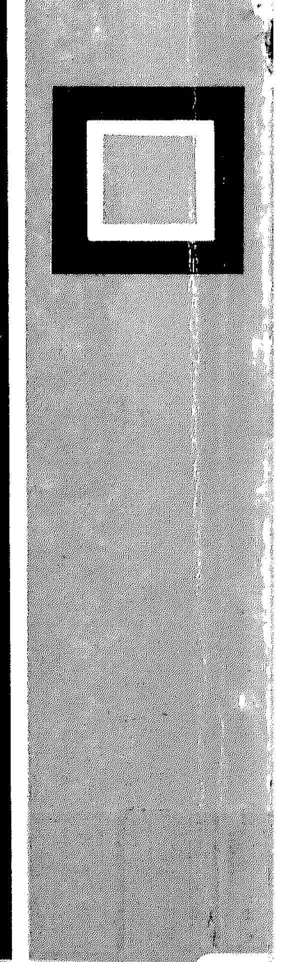
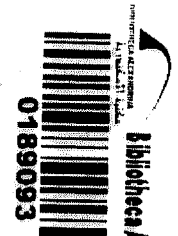


كمال عبد اللطيف

مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر



دار الطليعة - بيروت




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مفاهيم ملتبسة
في
الفكر العربي المعاصر

بيروت ـ لبنان
ص.ب. ١١١٨١٣
تلفون: ٣١٤٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

الطبعة الأولى
تموز (يوليو) ١٩٩٢

مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر

كمال عبد اللطيف
شعبة الفلسفة - كلية الآداب
جامعة محمد الخامس - الرباط

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

المحتويات

□□

مقـــدمـة

بذلت جهود نظرية هامة في باب تحليل ونقد الايديولوجية العربية المعاصرة ، وقد عبَّرت هذه الجهود المتواصلة عن حاجة الفكر العربي إلى ضبط شبكة المفاهيم والمبادىء والأطروحات التي تعكس حركيته وتعبِّر عن درجة عمقه النظري.

إن أبحاث الأستاذ عبد اللّه العروي في باب إعـادة بناء بعض المفاهيم الأساسية في مجال الفكر السياسي العربي ، مثل الإيديولوجية والدولة والحرية والتاريخ ... تقدم نموذجاً للمتابعة المفاهيمية لخطاب الإيديولوجية العربية الـمعاصر . كما أن بعض محاولات محمد عابـد الجابري في ضبط آليات عمل الخطاب العربي المعـاصر تتجـه نحو الهدف نفسه ، أي تتجه نحو الإمساك بنظام الكتابة السياسية العربية ، لمعرفة محتواه وأبعاده الرئيسية.

ونحن نعتقد أن الجهود المذكورة تندرج ضمن مشروع كبير ما فتىء ينجز في سبيل صياغة دقيقة وواضحة للمقاصد السياسية الكبرى الموجِّهة لهذا الفكر والمتمثلة في الإستقلال والقوة والتقدم.

ولاشك في أن هذا الاختيار في البحث تمليه المرجعية التاريخية المركبة الناظمة لنسيج هذا الخطاب ، فقد تبلورت الكتابة السياسيـة النهضوية في إطار محاولة للتركيب بين منظومة التراث المتواصلة في التاريخ العربي ، ومنظومة الحداثـة الوافـدة ضمن سياق المتغيـرات

الحاصلة بفعل الظرفية الاستعمارية التي عرفها الوطن العربي ، ضمن دائرة العالم الإسلامي منذ نهاية القرن الماضي.

إن تقدم الوعي العربي في إدراك موضوعاته مرهون في نظرنا بالأسئلة التي يطرحها هذا الوعي على خطابه ، لضبط محدداته ، وحصر آليات عمله للتمكّن من تطوير هذا الوعي واستعماله في دائرة الصراع السياسي العربي بأقصى ما يمكن من السداد في الرأي والنجاعة في العمل.

ولا يتعلق الأمر في هذا السياق بالتحليل المعرفي الخالص ـ رغم أهمية هذا التحليل ـ قدر ما يتعلق بالاتفاق على درجات من ضبط محتوى المفاهيم بالصورة التي تتيح الجدل المتكافىء في الفهم فيحصل ما يُمكِّن من تيسير الفهم والتفاهم حول ما يمكن الاتفاق عليه ، وما يمكن الاختلاف بصدده.

وقد كشفت لنا تجربتنا في باب دراسة الخطابات المتصارعة في مجال الإيديولوجية العربية المعاصرة أن كثيراً من الجدل الشائع ينطلق من غياب تصور واضح ومحدد للمفاهيم والأطروحات موضوع الجدل ، مما يساعد على إنشاء صراعات وهمية ، وهو أمر يضعف النظر العربي ويحصره في دائرة مغلقة من المغالطات المفسدة لآليات العمل العقلي.

نقدم في هذا المؤلف مساهمة في باب تحليل ونقد بعض المفاهيم والأطروحات السائدة في مجال الإيديولوجية العربية المعاصرة(*) ، ونحن نقدمها في إطار يروم تدعيم كل المحاولات التي تتوخى الإحاطة بالمفاهيم لتعميق وتجذير الجدل السياسي في دائرة الفكر العربي المعاصر .

إن المفاهيم التي اعتنينا بمراجعة أصولها ومكوناتها وأهدافها

(*) أنجزت هذه المحاولات في الفترة ما بين ١٩٨٦ ـ ١٩٩٠.

تمثل عيِّنة من المفاهيم الملتبسة في مجال الإيديولوجية العربية ، وقد حاولنا صياغة حدودها ، وترتيب مكوناتها بالصورة التي تتيح لنا تملكاً معرفياً يمنحنا القدرة على إنشاء جدل واضح حول أبعادها وآثار هذه الأبعاد في التاريخ المؤطر لوجودها والمعبرة عن قضاياه .

ولم تكن محاولاتنا في الضبط المفاهيمي تقف عند حدود الصياغة المجردة والخالصة للأطروحات والمفاهيم ، رغم ضرورة هذا الوقوف ، بل إننا حاولنا في الوقت نفسه مباشرة حوار يتوخى في أغلب الأحيان مساءلة دلالة الأبعاد التي يتخذها المفهوم في سياق تشكله الإيديولوجي ، وتتخذها الأطروحة في إطار استوائها الخطابي ، وقد كانت غايتنا من وراء ذلك ، العمل على مواصلة التفكير في الإشكاليات التي ترتبط بالمفاهيم والأطروحات موضوع التحليل والنقد مساهمة منا في متابعة تطور الفكر العربي المعاصر .

□□



١

نحو قراءة جديدة لخطاب النهضة العربية

من المؤكد أن الوعي العربي عرف منذ أواسط القرن الماضي تحولات هامة ، عكست جملة من مظاهر التغير الواقعي الذي كان يعتمل في بنية التاريخ المعاصر . لا يتعلق الأمر بطفرة ولا بانقطاع ، بقدر ما يتعلق أساساً بمحاولة مواجهة واستيعاب متغيرات موضوعية ، أفرزتها تحولات التاريخ العالمي الحديث والمعاصر.

لا نريد أن ندخل في تفاصيل تتعلق بالتحديدات الزمنية الدقيقة لبروز هذا التحول في الوعي ، أو لبدايات تشكل التاريخ المسمى في أدبيات الفكر العربي المعاصر بعصر النهضة . إننا نعتقد أن التدقيق في التسميات والسنوات لا يخدم البحث ولا التفكير في الموضوع المبحوث ، عندما نكتفي به في حد ذاته . ثم إنه لا أحد يجادل اليوم بعد الدراسات المتعددة المنجزة في هذا الباب ، في كون القرن التاسع عشر يشكل بؤرة حاسمة في تحول الوعي العربي ، وتحول التاريخ العربي ، وذلك بناء على معطيات تاريخية ذات طابع كوني ، حيث يعتبر هذا القرن ، كما نعرف جميعاً ، قرن انتقال الرأسمالية إلى عتبة الإمبريالية ، ولهذه العتبة تأثيرها الكبير والمباشر في بنية التاريخ العربي ، والعالمي ، ولها في الوقت نفسه نتائجها في بلورة بدايات وآفاق الوعي الجديد في الفكر العربي المعاصر . وربما ما زلنا نعيش إلى حدود تاريخنا الراهن جزءاً من إرادة القوة والهيمنة التي ولَّدتها في التاريخ.

ينتج مما سبق أن تشكل الوعي العربي الجديد واكب تاريخاً معاصراً ومكبلاً بكل ما تستلزمه مقتضيات الهيمنة الإستعمارية المضافة إلى قيود التاريخ الوسيط ، المتمثلة أساساً في سيادة التقليد ، وسيادة سقف العقائد ، ثم تحجر البنيات الإقتصادية والمجتمعية نتيجة لعوامل تاريخية موضوعية لا مجال هنا لتفصيل القول فيها.

لقد كان لكل ما ذكرنا نتائج هامة برزت أساساً في تبلور وظهور مشاريع إصلاحية متعددة . من هنا ارتباط الفكر الناشىء بالنزعة الإصلاحية ، إصلاح الأحوال العامة ، مواكبة تحولات التاريخ الغربي ، إصلاح العقائد وأنظمة الحكم ، وإصلاح اللغة .. وتمّت مرادفة الإصلاح بالنهوض ، والنهضة ، واليقظة ، والتقدم ، والرقي ، في الكتابة العربية المعاصرة ، في منتصف ونهاية القرن التاسع عشر ، بل وحتى في بدايات القرن العشرين . كما تم الحديث لاحقاً عن النهضة الجديدة ، والنهضة الثانية في سياق أحداث تاريخية حاسمة في تاريخنا المعاصر ، وبالضبط بعد هزيمة سنة ١٩٦٧ ، وما خلّفته من نتائج في العقل والوجدان والتاريخ .

نشأ الفكر الإصلاحي إذن لمواجهة ما اعتبر حالاً وأحوالاً مُعتلة وفاسدة . ومنذ البداية تداخلت اللغات والأصوات في التعبير عن مدلول الإصلاح ، ومظاهر الفساد والخلل الذي عرفه تاريخ يتلاشى ، ودولة لم تعد قادرة على لملمة الأطراف . وبحكم احتكاك التاريخ بالتاريخ ، تاريخ رجل أوروبا المريض والمعتل ، بتاريخ أوروبا الصاعدة والقوية ، تحدث المصلحون عن النهضة والإنحطاط ، التأخر والتقدم ، وباشروا التفكير بواسطة مفهوم الإصلاح وما يستدعيه من شبكة مفهومية إسلامية وسيطية ، وتنويرية أوروبية بحكم المواجهة الحضارية المذكورة ، باشروا التفكير في أحوال ووقائع التاريخ العربي المعاصر ، ومستويات التأخر التي عرفها ، ثم سُبل الترقي والتقدم التي تكفل القوة اللازمة

للحياة ، والوعي المطابق للوجود .

ومن الأمور التي يمكن أن نلاحظها في هذا السياق ، وعي المصلحين بضرورة إصلاح كل مظاهر الوجود التاريخي العربي : إصلاح العقيدة واللغة ، وتطوير وسائل إنتاج الخيرات الإقتصادية والمنافع العمومية ، وتجديد الفكر ، وبناء الدولة القادرة على الوقوف في وجه التغلغل الإستعماري والهيمنة الإستعمارية . شملت مشاريع الإصلاح إذن أغلب مستويات الوجود التاريخي وبدرجات متفاوتة ، وقد تم إنتاج عدة مصنفات عبَّرت في مجموعها عن درجة وعي النخبة المثقفة بحاضر ومستقبل العرب والمسلمين.

اتجه الوعي الإصلاحي الناشىء كما بيَّنا نحو مختلف مظاهر الوجود التاريخي ، وحاول التفكير في سبل إصلاحه من أجل المساهمة في صياغة إيقاع جديد للتاريخ . لقد عرف التاريخ العربي كثيراً من التمزق في جغرافيته ، وكثيراً من المحاصرة لطموحاته ، كما عرف تمزقاً ومحاصرة مماثلين في مستوى بنيات الوعي المواكب لما ذكرنا، في مجال السياسة والعقيدة واللغة والمجتمع . وداخل دائرة الوعي الشقي تم التفكير في إصلاح العقائد والذهنيات .. كما تم التفكير في إصلاح بنيات ومؤسسات الدولة والمجتمع والإقتصاد . ففي مستوى العقائد برز التيار الأصولي السلفي ، وحاول دعاته الدعوة إلى فتح باب الإجتهاد إنطلاقاً من العودة إلى النصوص القديمة ، من أجل توليد معانيها المناسبة لتقلبات التاريخ ، والمصالح المرسلة داخله ، وقد شكل هؤلاء ملامح المعتقد السلفي ، وبمقابلهم برز نفر من المثقفين المتأثرين بمناخ الفلسفة الوضعية ،فبلوروا دعوة إصلاحية تقضي بضرورة تصفية الحساب مع الماضي في صورته اللاهوتية ، وبناء عقيدة مطابقة لمتطلبات أحوال الوقت المستجد ، في إطار محاولة التمكن من بناء حاضر ومستقبل يؤمن برشد الإنسان وقدرته على مجابهة مصيره بالعلم والعمل.

ولم تكن المواقف الأولى السلفية ، ولا المواقف الثانية ذات النفحة الليبرالية في صيغتها العربية معزولة عن شروط النظر والسياسة والتاريخ المتولدة داخله ، فقد كانت العقيدة عنواناً لاستمرار مرغوب فيه ، للرد على هجومات المسخ الإمبريالي لكينونة الإنسان ، وكانت ملامح المنزع الليبرالي عنواناً للحظة انقطاع قسرية حتمتها ظرفية الهيمنة الخارجية ، وملابسات انفعال متمرد على إحساس بالدونية . فاختلطت الأهداف ، ولم يعد الحوار ممكناً ، فأنتجت الثقافة العربية كما نعرف جميعاً ، مثقفين أمثال سلامة موسى وسيد قطب ، لطفي السيد ورشيد رضا ، وقبلهما محمد عبده وفرح أنطون . وتبارت الشعارات ، وغالباً ما تم تناسي الأسس النظرية ، فغابت أسئلة الجذور ، وطال غيابها ، وتم تبريره بكون متطلبات الدعوة تتطلب الإستعجال.

وما قلناه عن الإصلاح العقائدي ، يمكن أن يقال عن الإصلاح السياسي ، فقد تمت بلورة مواقف تتصف بكثير من الهشاشة في المفهوم ، وفي الرؤية ، والدعوة على وجه العموم ، ولا يفسر الأمر في نظرنا من الناحية النظرية بأكثر من استمرار مخاتلة المسألة الدينية . وإذا كنا نعرف بأن مجال السياسي في الفلسفة الحديثة والمعاصرة قد تحدد في سياق الفصل بين السياسة والدين ، والفصل بين السياسة والأخلاق ، ثم الفصل بين السياسة والطوبى ، وان كل هذه الإنقطاعات كانت تتأسس في سياق تشكل المجتمع البرجوازي ، وبمواكبة نشأة العلم الحديث ، أدركنا كيف أن المفاهيم المستعملة في ترجمة مفاهيم السياسة الليبرالية لم تنتج أكثر من لغة غريبة الدلالة . هذا أمر واضح في نظرنا في كتابة الطهطاوي وخير الدين التونسي ، رغم قبول هذين المصلحين لمبدأ إدخال التنظيمات الجديدة في الدولتين اللتين ينتميان إليهما ، بل وارتباطهما معاً بمشاريع دُولٍ حاول رجالاتها بناء سلطة جديدة وعصرية .

لقد ظلت مشاريع الإصلاح السياسية المتوالية في فكر النهضة العربية بدون فلسفة سياسية ، رغم استعمال أغلبها لمفاهيم الفلسفة الليبرالية سواء في صيغتها الأصلية ، أو في صيغتها المُعربة بمصطلح شرعي . وبمقابل ذلك ظلت الدول العربية المستعمَرة منذ نهاية القرن الماضي وبداية القرن العشرين ، والمستقلة بصورة شكلية لاحقاً ، تتأرجح داخل فلك القوى الإستعمارية ، وتتكلم أكثر من لغة سياسية ، وتُمارس القهر بأكثر من صورة . في مقابل التوجه الإصلاحي في العقائد والسياسة ، تمَّت محاولات مماثلة في مجال اللغة والآداب ، وقد عجلت مطالب الترجمة ومطالب الصحافة ، وجروح الوجدان ، ببلورة كتابة حاولت تكسير قوالب الأساليب القديمة ، كما حاولت التخلص من طقوس السجع ، واتجهت نحو إيجاز التعبير برفع الإستطراد ، ومواجهة القصد الواحد المحدد . وقد كان لمجهودات أسرتي اليازجي والبستاني ، ثم فرح أنطون وجرجي زيدان .. الأثر البارز في تطوير الأسلوب العربي والعبارة العربية . وقد ساهمت الصحف والمجلات الناشئة والآداب الأجنبية في تلوين الحساسية اللغوية ، كما ساهم الوجدان الشقي في إحداث نوع من التوازن بين الذات والمأثور ، بين الذات وشفافية الآداب الغربية المنتجة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وخاصة أدب الأنوار المكافح ، والآداب الرومانسية الكاسحة . ولم يكن الأمر يسيراً ولا متيسراً ، ومعارك الأدباء الشهيرة شهادة بارزة على عسر الحداثة الأسلوبية ، ومعارك الشعر العربي الحديث المتواصلة شهادة ثانية على معوقات رفض المغامرة والتجريب في الكتابة . تشخيص شجون الذات ، هدم القواعد والأصول ، وبناء القواعد والأصول، واستغلال مكنونات الأنا، والتغني بلغة الحاضر والمستقبل ، بدل التغني بلغة الماضي .. إن الأمثلة المذكورة تُشَخِّصُ العوائق والصعوبات ، كما تشخص الآفاق والطموحات.

لا نريد أن نستمر في استعراض مظاهر الفكر النهضوي ،

ونكتفي بالأمثلة التي قدمنا من مجال إصلاح العقائد والإصلاح السياسي وبعض مظاهر وإشكالات إصلاح اللغة والآداب .. إننا نريد بالدرجة الأولى التفكير في مآل مشاريع النهضة العربية . وقبل أن نوضح هذه النقطة نشير إلى أننا عندما نقبل استعمال مفهوم النهضة بالنسبة للفكر العربي المعاصر ، والحقبة التاريخية العربية المعاصرة ، فإننا لا نُقَايس ولا نُماثل ، ولا نفكر في التحقيب التاريخي الموحَّد والموحِّد ، رغم إيماننا بضرورة المقارنة ، وخاصة عندما تنطلق المقارنة من مساءلة التاريخ بالتاريخ ، والعقائد بالعقائد ، رغم وعينا بوجود الفوارق والملابسات التي تنوع وحدة المتشابه ، وتدخل متغيرات متعددة في بنية الموحد .

ومن الأمور الهامة التي يجب أن لا نغفلها في هذا السياق أن الحديث عن النهضة الأوروبية يتعلق بتاريخ متحقق ، في حين أن الحديث عن النهضة العربية والمشاريع الإصلاحية العربية هو مجرد حديث عن وعي تاريخي يتجه نحو مرمى وهدف لم يصبه بعد . وفي هذا الإطار وداخل دائرة الوعي باستمرار تأخرنا التاريخي ، نحن مدعوون اليوم لمباشرة إعادة التفكير في مشروع النهضة العربية المرتقبة : الوحدة والتقدم وصناعة التاريخ . إننا نريد أن نساهم في قراءة جديدة للكتابة النهضوية وطموحات المصلحين العرب ، ولا يتعلق الأمر بمجرد إنجاز قراءة تاريخية محايدة ، أو فحص ابستمولوجي بارد ، بقدر ما يتعلق في نظرنا بمباشرة حوار مع واقعنا وتاريخنا القريب ، وذلك بما يقتضيه الحوار من الوصل والفصل ، من الإنشداد والإبتعاد .. وبهذا الصدد نحن نفكر في مقاربة الأسس والخلفيات النظرية والتاريخية ، التي ولَّدت مفاهيم وأطروحات النهضة ، وذلك بما يسمح لنا بكشف أنظمة الكتابة ، ومفارقات المكتوب ، وعوائق تجاوز الموروث. وإذا كنا نسلم بشقاء النظر داخل المنزع الإصلاحي النهضوي في الفكر العربي المعاصر ، أدركنا أهمية النقد الفلسفي الذي يضع بين مهامه

التفكير في الكلية ، وإعادة التفكير في المسلمات ، ومحاصرة الإيجاب اليقيني ، من أجل بناء وصياغة الأسس والمفاهيم التي تغني صيرورة النظر ، وتسعفه بتحقيق التطابق مع التاريخ ..

فكيف نفكر اليوم في الأزواج المفهومية الآتية :

تأخر/ نهضة ـ استمرارية/ قطيعة ـ تقليد/ حداثة الخ ..

ما هي الأطر المرجعية التي بنيت في سياقها هذه الأزواج من المفاهيم ؟ وما هي حدود استمرار الإستئناس بهذه المرجعية في فهم التاريخ والفكر ؟

ـ لماذا اعتمدت أغلب الإجتهادات التي حاولت تأويل النزعات الإصلاحية على مماثلة التاريخ العربي بالتاريخ الغربي ؟ وما هي حدود المماثلة والقياس في فهم التاريخ ؟

ـ كيف نفسر طغيان إيديولوجية الكفاح في الكتابة النهضوية على الجوانب التأملية ، التي يسعفنا تَمَلُّكها بالوصول إلى وضوح المقاصد والأهداف ؟ وهل يمكن اعتبار سيادة المنزع النقدي الذي لاحت تباشيره في كتابتنا الراهنة ، بمثابة بديل للكتابة النهضوية المُنتَجة في القرن الماضي ؟ (نحن نشير هنا إلى أعمال العروي ، الجابري ، أركون ، إلخ ..) .

ـ لقد كان من بين مشاريع النهضة العربية نقل المعارف العلمية وتعميمها والمساهمة في إنتاجها . فأين نحن اليوم من واقع التطور العلمي والتكنولوجي ؟ وما هي دلالة سيادة النقل والتقليد والاستيراد في هذا الباب ؟

ـ كيف نفسر غياب الورطة والتورط ، والمخاطرة في الخطاب العربي المعاصر ؟

ـ كيف نصوغ معادلة الإخفاق المتواصلة في الفكر العربي والواقع العربي ؟

ـ ما هي الثورة ؟ كيف نفهم نموذج الثورة الفرنسية والثورة الروسية ؟

- كيف نفسر ظاهرة العودة إلى التوفيق ، التي كانت تشكل ظاهرة في حالة المثقف النهضوي ، والتي تنتعش اليوم بصُوَر وأشكال مختلفة ، وتحول الضرورة إلى فضيلة ، وتجعل التبرير نظراً ، وتتخلى عن الزمان للزمان ؟
- لماذا تنكسر باستمرار موجات التنوير في الثقافة العربية ، وتسود بدلها مشاريع المصالحة المهادنة ، ودعاوى التزمت الديني ؟
- وهل يمكن اعتبار أن الاعتراف بالكوني يحقق التصالح المرجو مع الذات ؟

تلك نماذج من الأسئلة التي تؤطر في نظرنا إمكانية فتح نقاش عميق حول مآل مشاريع النهضة العربية ، كما تفتح المجال أمامنا لإنتاج قراءة جديدة لعصر النهضة ، قراءة تعبر عن درجة تمثلنا لعثرات تاريخنا القريب ، من أجل أن نتمكن من المساهمة الفعالة في صناعة تاريخ يَهبُنا القوة والمناعة اللازمتين للاستمرار في التاريخ ، كما يهبنا القدرة على ابتكار الحلول النظرية والتاريخية المناسبة لطموحاتنا داخل التاريخ .

□□

٢

النهضة العربية : التاريخ والخطاب

يرد مفهوم « النهضة العربية » في الكتابة العربية المعاصرة بمعانٍ ودلالات متعددة . إنه يُستعمَل بصورة إجرائية في باب تحقيب التاريخ العربي ، فيشير إلى المرحلة التي تبتدىء في التاريخ العربي بنهاية القرن الثامن عشر ، وهي الحقبة التي ابتدأ فيها التمهيد للغزو الأوروبي للعالم الإسلامي ، وتنتهي في النصف الأول من القرن العشرين ، وهي الفترة التي ظهرت فيها أزمة النظام الاستعماري التقليدي . كما يستعمل في مجال الجدل الإيديولوجي ليحيل إلى الأدبيات الإصلاحية التي تبلورت في الفكر العربي ، ابتداء من منتصف القرن الماضي . ومن المعروف أن هذه الأدبيات كانت تتضمن محاولات في الإصلاح السياسي والديني والإجتماعي واللغوي.

وتوحي بعض استعمالات المفهوم داخل دائرة الأدبيات الإصلاحية المذكورة بنوع من المماثلة بينه وبين مفهوم النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر، وهي النهضة التي ارتبطت بأدبيات فلسفة الأنوار ، ومبادىء الثورة الفرنسية ، وما ترتب عنهما في مجال التاريخ والسياسة . ويوظف المفهوم في استعمال رابع كشعار معبِّر عن الطموحات التاريخية للمجموعة العربية في التقدم ، ومعنى هذا ، أنه يحيل هنا إلى النهضة باعتبارها مجرد يوتوبيا .

وإذا كان الاستعمال التحقيبي للمفهوم مجرد استعمال إجرائي

أداتي لتيسير الفهم التاريخي ، القائم على التقطيع الإفتراضي لعصور التاريخ ، فإن استعماله الإيديولوجي المتضمن في الاستعمالات الثلاثة الأخرى هو الذي يمنحه مضمونه ، ويوضح الدلالة المقرونة به في الفكر العربي المعاصر.

لهذا سنحاول بناء دلالة هذا المفهوم اعتماداً على النصوص الإصلاحية الناشئة في القرن التاسع عشر ، وهي النصوص التي عبرت عن مشروع النهضة العربية في مستوى الوعي.

ولا بد من التأكيد في البداية على أن الحديث عن النهضة في الفكر العربي المعاصر ، لم يكن مجرد حديث فارغ ، وبدون معنى ، بل إنه كان يشكل محاولة في التجاوب التاريخي مع متطلبات ظرفية تاريخية ساهمت في تأطيره وتبلوره.

فمن المعروف تاريخياً أن العالم العربي كان يعيش في القرن التاسع عشر ظرفية تأخر تاريخي شاملة ، ممثلة في ركود بنياته الاقتصادية والاجتماعية ، وجمود بنياته الفكرية على قوالب تقليدية وسيطية . ومن المعروف أيضاً أن العالم العربي دخل في نفس الفترة الزمنية المذكورة في علاقة اصطدام مع أوروبا الإمبريالية ، وهو ما يعني حصول صدام مع بنية تاريخية مغايرة ، بنية تتسم بدينامية تاريخية مختلفة عن الحركية البطيئة التي كانت تشكل الملمح البارز في المجتمعات العربية الإسلامية. وقد ولَّد هذا التقابل صراعاً تاريخياً شمل مختلف أصعدة الوجود التاريخي العربي في المجتمع والفكر والوجدان.

ومن بين أهم نتائج الاصطدام التاريخي بين الأمبريالية الغربية وبلاد العروبة والإسلام ، حصول وعي بالفارق الحضاري بين الذات ، دار الإسلام الممزقة (لم يكن مفهوم العالم العربي قد تبلور بعد) ، وبين الآخر ، أوروبا القوية والمتقدمة والمستعمِرة ..

أدرك محمد علي في مصر ، كما أدرك بايات تونس في القرن التاسع عشر ، وقبلهما أدرك المتأخرون من سلاطين الدولة العثمانية ،

أدرك كل أولئك ، أنه لا يمكن للعالم الإسلامي أن يمتلك القوة اللازمة لأي وجود تاريخي فاعل ، دون التسلح بأسلحة العصر ، وأول هذه الأسلحة هو بناء الدولة العصرية القادرة على تحقيق النهضة المرجوة ، فلا تقدم بدون « تنظيمات » . وداخل دائرة هذا الوعي السياسي كتب الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٤) ، وخير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩) ما كتباه في باب الأدبيات السياسية الإصلاحية ذات الروح النهضوية . وقد سادت كتابتهما نفحة توفيقية اتجهت نحو محاولة دمج المفاهيم السياسية الليبرالية السائدة في أوروبا القوية ، بمفاهيم السياسة الشرعية المشكلة للذاكرة التراثية ، عنوان تواصل لحظة تاريخية مع ماضيها البعيد.

وفي السياق نفسه ، وفي نهاية القرن التاسع عشر بالذات ، كانت ملامح الوعي الإصلاحي قد اتخذت صورة مشاريع في التقدم والترقي واليقظة مواكبة للدينامية التاريخية الجديدة التي بعثها المد الأمبريالي في جغرافية المنطقة العربية ، وخاصة في مصر وبلاد الشام ، حيث تبلورت بشكل واضح ملامح الأفكار السياسية الإصلاحية الكبرى في التاريخ العربي المعاصر ، وعبرت عن حركية فكرية ذات نزوع نهضوي شامل.

كان سؤال النهضة الكبير هو : كيف يمكن تجاوز التأخر السائد في المجتمعات العربية الإسلامية ؟ وقد تفرع عنه سؤال أساسي يتعلق بكيفية مواجهة القيم الغربية التي حملتها رياح التغريب الاستعمارية . وقد تمت صياغة محاولات في الجواب عن السؤالين السابقين والأسئلة الجزئية التي كانا يتضمنانها ، وهو أمر كان يعني بناء منظورات إيديولوجية نهضوية ، للتعبير عن وعي النخب المصلِحة بمتغيرات وثوابت اللحظة التاريخية المؤطرة لوجودهم التاريخي.

داخل دائرة هذا الوعي الجديد ، نشأ المنزع الإيديولوجي السلفي كمحاولة لإبراز أهمية الإسلام في تحقيق النهضة . وقد دافع

جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) وهما الشيخان المؤسسان لمفاهيم ومقدمات الخطاب السلفي ، دافعا عن الاختيار الإسلامي كاختيار يساعد على ترسيخ ملامح الشخصية الإسلامية في التاريخ ، في سبيل مواجهة حملات المسخ والتغريب الحاصلة بفعل التغلغل الاستعماري في المجال الحضاري الإسلامي . وقد قدما معاً في **العروة الوثقى** ـ الصحيفة التي قدمت خطابهما السياسي المباشر ـ موقفهما من الاستعمار ، والتفرقة السائدة في العالم الإسلامي ، وحاولا الدفاع عن أهمية « الجامعة الإسلامية » باعتبارها الوسيلة الممهدة لامتلاك القوة السياسية اللازمة للاستمرار في الوجود . كما حاولا في نصوصهما الأخرى إبراز أهمية الإسلام كقاعدة لكل نهضة منشودة . فلا سبيل في نظرهما لتجاوز الإنحطاط والتأخر السائدين في المجتمعات الإسلامية، إلا بالعودة إلى أصول الإسلام ، ومحاولة التعلم من تجربته الأولى ، تجربة الخلفاء الراشدين ، وهي التجربة التي تُحَدَّد في قراءتهما لتاريخ الإسلام باعتبارها تجربة سابقة على ظهور الخلاف والفرقة داخل الجماعة الإسلامية.

وفي مقابل هذه الدعوة إلى النهضة بواسطة اعتماد أصول الإسلام عن طريق بعثها وتجديدها ، نشأت نزعة إصلاحية أخرى تميزت بطابعها التغريبي الليبرالي ، حيث دعا إعلامها إلى محاولة التعلم من النهضة الأوروبية، درس الحداثة والتقدم . ويتعلق الأمر بالدعاوي التي قدمها كل من شبلي الشميل (١٨٥٠ ـ ١٩١٧) وفرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) ، فقد عبّر هذان المصلحان عن وعيهما أيضاً بالفارق التاريخي بين التأخر الإسلامي والتقدم الأوروبي ودافعا عن الأطروحة النهضوية التي ترى أن لا سبيل لتجاوز التأخر إلا بالاستفادة من تجربة النهضة الأوروبية ودروسها . فلم يعد بإمكان المجتمعات البشرية في نظرهما بلوغ التقدم دون المرور بالطريق الذي

عرفته أوروبا ، ويتعلق الأمر بالذات بإصلاح المؤسسات السياسية ، وتعميم المعارف العلمية ، وفصل الدين عن الدولة ... إلى غير ذلك من المفاهيم والشعارات التي بلورها الخطاب السياسي الليبرالي ووجدت لها صدى واستمرارية في الوعي العربي .

واضح مما سبق أن التأخر التاريخي والهيمنة الاستعمارية ولّدا في الوعي العربي نماذج فكرية نهضوية من قبيل النموذجين اللذين أشرنا إليهما ، النموذج السلفي ، والنموذج التغريبي الليبرالي ، وقد نشأ بينهما صراع وجدل في خطاب النهضة العربية . لقد ترجم شبلي الشميّل مقالات بوخنر Bouchner **في فلسفة النشوء والإرتقاء** ، كمحاولة منه لتعميم معرفة فلسفية وعلمية بنظرية التطور الداروينية ، وذلك للمساهمة في خلخلة الركود المعرفي المستند إلى معارف قائمة على فرضيات ومسلمات متعالية. وكتب الأفغاني في الفترة الزمنية نفسها **رسالة في الرد على الدهريين**، لمجادلة أصحاب الدعاوى الفلسفية والعلمية والأخلاقية المناقضة لأوليات المعتقد الإسلامي . وداخل دائرة هذه الكتابات وغيرها ، كان الإشكال المركزي هو إشكال التأخر ، وكانت الأطروحات المتجادلة والمتصارعة هي أطروحات الإصلاح النهضوي العقائدية والسياسية.

ونستطيع أن نلاحظ استمرار حضور بنية الجدل المذكور نفسها في النصف الأول من القرن العشرين . فقد استمر السجال النهضوي بين الأطروحة السلفية والأطروحة التغريبية الليبرالية مهيمناً على مناخ الوعي العربي ، ومعبراً عن آلية فكرية مصاحبة لزمن التطلع نحو تحقيق النهضة العربية . أما نماذج هذا الصراع المتواصل فقد برزت في دعاوى كل من رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) وسلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) .

لقد دعا رشيد رضا إلى إحياء الخلافة الإسلامية لحماية عقيدة الإسلام ، ودعا سلامة موسى إلى النهضة باعتبارها نهضة أوروبية

(كتب سلامة موسى في بداية حياته الفكرية كتاباً بعنوان **النهضة الأوروبية** ، وأعاد نشره في طبعة لاحقة بعنوان **ما هي النهضة ؟**) .

ومن المؤكد أن الوعي العربي قد تغير في النصف الثاني من القرن العشرين ، وأن محاولات نهضوية أخرى حاولت نقد الوعي الإصلاحي الناشيء في القرن التاسع عشر ، كما حاولت نقد امتداداته ، وإبراز حدوده وتناقضاته ، ودعت إلى التفكير في بدائل ثورية قادرة على تمكين العرب والمسلمين من تحقيق نهضتهم المنشودة . إلا أن هذه المشاريع ظلت مجرد برامج رافدة لحركية الوعي ، دون أن يتمكن العرب من الإنجاز الفعلي لنهضة ما فتئوا يتجهون صوبها .

صحيح أن مشاريع النهضة ظلت إلى حدود منتصف هذا القرن مجرد محاولات في التقليد ، دون أي تَمَكُّنٍ من التأصيل النظري ، ودون أي تمكن من التغلغل في بنيات المجتمع . إلا أن هذه الانتقادات لا تنفي عن الإيديولوجية النهضوية صفة محاولة البحث في السبل الفكرية التي تكفل إمكانية تحقيق الوعي المُمَهِّد لوجود تاريخي قوي ومتقدم . فقد صاغت هذه الإيديولوجية البرنامج السياسي ، برنامج الدعوة ولم تهتم بصياغة المنظومة أو العقيدة في صورتها النظرية الخالصة .

نقرأ لأحد المختصين في نقد الإيديولوجية العربية المعاصرة ما يوضح ما نحن بصدده : « نلاحظ في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف إلى تحرير المسلمين من الأوروبيين، أو العرب من الأتراك ، وحركات دستورية تهدف إلى الإنعتاق من الإستبداد ، وحركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة ، وحركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة ، وحركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات .. إلخ.

« ونلاحظ كذلك أن تلك الحركات تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة : أوروبية وعربية إسلامية ، بدون اهتمام بالتماسك الفكري

والتناسق المنطقي . تستعير تحليلات ليبرالية غربية ، وتزكيها بأخرى فقهية سنّية ، وأخرى كلامية اعتزالية ، وأخرى فلسفية إشراقية . إن قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري » . (عبد الله العروي ، **مفهوم الحرية** ، ص ٣٦).

وإذا كان بعض المثقفين العرب يتحدثون اليوم عن النهضة الثانية في دائرة تطور الإيديولوجية العربية المعاصرة ، (نحن نشير هنا إلى بعض ملاحظات أنور عبد الملك وعبد الله العروي ، الأول في كتابه **الفكر العربي في معركة النهضة** ، ص ١٦٦ . والثاني في كتابه **أزمة المثقفين العرب**، ص ١١٥) وبعضهم الآخر يتحدث عن المشروع الحضاري العربي (تراجع في هذا الصدد أعمال مشروع **استشراف المستقبل العربي** الذي أصدره مركز دراسات الوحدة العربية في مجموعة من المجلدات) كبديل لمفهوم النهضة العربية ، فإن هذه التسميات الجديدة لا تتجاوز روح التسمية الأولى وغايتها .

ولا شك في أن هذه التسميات الجديدة ، ترتبط بمحاولات في نقد وإعادة بناء أطروحات النهضة التي تأسست في مناخ تاريخي اختفت كثير من شروطه .

* * *

يتضح مما سبق أن مفهوم « النهضة العربية » يعبر عن الوعي الذي صاحب الحركية الاجتماعية والتاريخية التي عرفتها المجتمعات العربية ، داخل دائرة المجتمعات الإسلامية في القرن الماضي ، وهو يشير إلى بدايات تشكل وعي ذاتي ممزق بين أصوله الذاتية ، والأصول التي انتقلت إليه ضمن دائرة تاريخ جديد ، هو تاريخ الهيمنة الأوروبية على العالم.

لا يتعلق الأمر في مفهوم « النهضة العربية » ، بوجود فعلي لنهضة عربية تماثل الوجود التاريخي الفعلي للنهضة الأوروبية . فنحن عندما نتحدث عن النهضة الأوروبية نشير إلى تاريخ فعلي متحقق ،

ونتحدث عن جدلية تاريخية ولّدت علامات ورموزاً اقتصادية وسياسية واجتماعية ومعرفية ، وقد شكلت العلامات المذكورة في مجموعها حدث النهضة.

إن النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر هي محصلة للإصلاح الديني ، والكشوف الجغرافية ، والثورة الكوبرنيكية في مجال الطبيعة ، وتحولات الفكر الفلسفي والسياسي من ماكيافللي Machiavelli إلى ديكارت Descartes ثم هوبز Hobbes ، ثم النزعة الإنسانية الممثلة في إحياء الآداب اليونانية ، والنمو المجتمعي والاقتصادي للتجارة والمدن . فمن خلال كل ما سبق تَشَكَّل حدث النهضة كقطيعة مفصولة غن العصر الوسيط وموصولة بكل ما كان بإمكانه أن يدعم إمكانية الإبتكار والإبداع . وقد نتج عن هذا الفعل التاريخي النهضوي كما هو معروف نتائج معرفية وتاريخية وسياسية شملت أغلب مظاهر الحياة في أوروبا ، في حين أن الحديث عن « النهضة العربية » يتعلق كما بيّنا ، بمشروع بدايات تحول معرفي تاريخي في المحيط الاجتماعي العربي ، مشروع تحوّل اقترن بهزات خارجية ، تمثلت في بروز ظاهرة الهيمنة الاستعمارية ، وهي الظاهرة التي ساهمت بصورة رئيسية في تحريك آليات الفعل التاريخي في محيط المجتمعات العربية ، في الاقتصاد ، والسياسة والمجتمع ، والفكر ، وربما ما زالت توجه بصورة خفية آليات ما يجري في مجتمعاتنا.

لا مجال إذن لمماثلة النهضة الأوروبية ، الحدث التاريخي الفعلي ، بالنهضة العربية ، المشروع الذي ما فتىء العرب يحاولون بلوغه ، ويجاهدون من أجل تحقيقه.

صحيح أن الاستعانة بالتاريخ من أجل الفهم ، ومن أجل تحقيق أي إنجاز تاريخي مسألة مشروعة ، وصحيح أيضاً أن مصلحي عصر النهضة مارسوا بدورهم هذه المماثلة ، وأن البعض منهم اعتقد أنه يمارس نفس الأدوار التي كان يمارسها رواد النهضة الأوروبية .

فالإصلاح الديني السلفي يماثل الإصلاح البروتستنتي للكنيسة المسيحية ، ولطفي السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) وطه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) يعتنيان بالتراث اليوناني فيترجم الأول كتاب أرسطو **الأخلاق إلى نيقوماخوس** ، ويترجم الثاني **نظام الأثينيين** للمؤلف نفسه ، وكل ذلك في إطار محاولات لبعث النزعة الانسانية الإغريقية في مناخ الفكر العربي المعاصر ، مثلما حصل في أوروبا ، عندما تمت محاولات لتخطي اللاهوت الوسطوي ، في اتجاه إحياء البعد الإنساني للفلسفة والآداب الإغريقية . وقد كان المشرفون على مجلة **المقتطف** (تأسست سنة ١٨٧٦) عند مباشرتهم إنجاز ترجمات لبعض الأبحاث والكشوف العلمية ، يسلمون أيضاً بأهمية البعد العلمي في التهيىء للنهضة العربية المنشودة . إلا أن كل المماثلات والتماهيات التي ذكرنا ، لا تسمح بالقول بوجود تماثل بين ما حصل فعلاً في أوروبا الحديثة ، وما حصل ويحصل في العالم العربي ، في القرن التاسع عشر والقرن العشرين . فالتاريخ لا يعيد نفسه ، والمواقف السابقة للنهضويين العرب تعبر عن إشكالات فكرية في نظام خطاب النهضة ، أكثر مما تعبر عن وحدة النهضتين الأوروبية والعربية .

ولا شك في أن الأسئلة الجديدة التي بدأت تباشيرها تلوح في مجال الفكر العربي المعاصر في العقدين الأخيرين في موضوع الوعي السياسي ، وفي الموضوعات المتعلقة بإعادة قراءة التراث من منظور نقدي ، ثم في المواقف الجديدة من تاريخ الحداثة الأوروبية ، لا شك أن كل ما سبق يؤشّر على إمكانيات تحول كبيرة في وعي النهضة العربية، وقد يتيح لنا مستقبلاً تخطّى وتجاوز كل العوائق التي منعتنا من تحويل الوعي النهضوي إلى نهضة فعلية .

□□

المصادر والمراجع

ـــ التونسي (خير الدين) ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، تحقيق المنصف الشنوفي ، الدار التونسية للنشر ١٩٧٢ .
ـــ الطهطاوي (رفاعة رافع) ، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣ .
ـــ الأفغاني (جمال الدين) ، وعبده (محمد) ، العروة الوثقى ، بيروت ـ دار الكاتب العربي ١٩٧٠ .
ـــ انطون (فرح) ، ابن رشد وفلسفته ، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون ، ضمن المؤلفات الفلسفية ، بيروت ـ دار الطليعة ١٩٨١ .
ـــ الشميّل (شبلي) ، فلسفة النشوء والارتقاء ، مطبعة المقتطف بمصر ١٩١٠ .
ـــ موسى (سلامة) ، النهضة الأوروبية ، سلامة موسى للنشر والتوزيع ، القاهرة ـ ب ـت .
ـــ عبد الملك (أنور) ، الفكر العربي في معركة النهضة ، بيروت ـ دار الآداب ١٩٧٤ .
ـــ حوراني (ألبرت) ، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩ ترجمة كريم عزقول ، بيروت ـ دار النهار ، ب.ت.
ـــ العروي (عبد الله) ، مفهوم الحرية ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٨١ .
ـــ جدعان (فهمي) ، مفهوم التقدم عند مفكري الإسلام ، بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٩ .
ـــ كمال (عبد اللطيف) ، سلامة موسى وإشكالية النهضة ، بيروت ـ دار الفارابي ، ١٩٨٢ .
ـــ حسيب (خير الدين) ، مستقبل الأمة العربية ، التحديات .. والخيارات ، التقرير النهائي لمشروع استشراف المستقبل العربي ، بيروت ـ مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨ .

- Arkoun (Mohamed), **La pensée arabe**, P.U.F. Paris. 1977.
- Djaït (Hichem), **L'Europe et L'Islam.** Seuil. Paris 1978.
- Laroui (Abdellah), **La crise des intellectuels arabes,** Maspero. Paris 1974.
- Rodinson (Maxime), **Les arabes,** P.U.F. Paris. 1979.

٣

السلفية: في المفهوم والسياق

يرادف مفهوم السلفية في الفكر الإسلامي المعاصر ، مفهوم النزعة الأصولية ، ونزعة التجديد الديني ، ونزعة الإصلاح الديني ، إلى غير ذلك من التسميات التي يمكن أن يعثر عليها الباحث المهتم بأدبيات الفكر العربي المعاصر.

ورغم أن تعدد التسميات يدل على قلق المفهوم في الكتابة العربية المعاصرة ، فإنه يمكن حصر الدلالات التي ترتبط به ، وتعبر عن محتواه.

فمن الثابت أن المفهوم ينتمي إلى دائرة الألفاظ القديمة في التراث الإسلامي : فالسلف هم القدماء ، والخلف هم تابعوهم من المحدثين . وقد لحقته الصبغة الإصطلاحية فيما كان يعرف في التاريخ الإسلامي بأصحاب الحديث الذين وجدوا في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، والذين كانوا يدافعون عن ضرورة اتباع طريق السلف (جيل الرسول والصحابة والتابعين الأوائل) في أسلوب العقيدة والحياة . كما أنه يشير إلى الحركة الفكرية التي أسسها أحمد بن حنبل وابن تيمية . وقد ازداد اتساع دلالته بإطلاقه على الحركة الإصلاحية الحديثة ممثلة في محمد بن عبد الوهاب والشوكاني والمهدية والسنوسية . وهي حركات برزت في العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر ، واختلط فيها المنزع الديني السني بالمنزع الصوفي الطرقي ، وشكلت قنوات شعبية

للتعبير عن صور من الوعي الديني المنظم . إلا أن الإشارات السابقة كلها وإن كانت ترتبط بالمفهوم في مستوى التسمية فهي لا تؤسسه في مستوى دلالته الفكرية المصطلحية المعاصرة . فقد اتخذ المفهوم صورته الشائعة وتشبع بشحنته الدلالية شبه الثابتة في الفكر الإسلامي المعاصر عندما أطلق على الدعوة والحركة الإصلاحية التي ساهم في صياغة أطروحتها المركزية ، وأسسها ، ومفاهيمها ،المصلحان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

انطلقت محاولة هذين المصلحين من محاولة تفسير واقع التأخر الحاصل في العالم الإسلامي، وقد اتفقا، كل بطريقته الخاصة، على أن سبب التأخر يعود إلى « ترك حكمة الدين » ، وهو ما يعني في نظرهما ترك العقيدة الإسلامية والتخلي عن الإجتهاد ، وسيادة التقليد والجمود.

لهذا دعا الأفغاني ومحمد عبده إلى تجديد وإعادة بعث الإسلام ، وقد كانت هذه الدعوة تمثل في نظرهما محاولة في الإنبعاث الذاتي ، بالاعتماد على ما يشكل الثابت الروحي في حياة الأمة الإسلامية.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن هذه النزعة عاصرت لحظة هامة في التاريخ المعاصر ، يتعلق الأمر بلحظة انتقال الغرب الرأسمالي إلى عتبة الإمبريالية . لهذا نجد في الأدبيات السلفية ما يعبر عن نوع من الدفاع عن الذات أمام جبروت الآخر المستعمِر والغازي.

عاملان تاريخيان أساسيان إذن ساهما في تشكّل الخطاب السلفي : العامل الذاتي الداخلي المتعلق بمحاولة التفكير في أحوال « الانحطاط الإسلامي » ، والعامل الخارجي المتعلق بالتدخل الأجنبي ، والهيمنة الاستعمارية بكل ما تحمله من عناصر الهجوم والغزو ، وتمزيق أوصال المجتمع وبنيانه.

وقد شكل الخطاب السلفي محاولة في التعبير عن موقف إصلاحي من مختلف النتائج التي ترتبت عن هذين العاملين في بنيات

التاريخ والوعي الإسلامي المعاصر . ولا يمكن التقليل من أهمية أي منهما أو إغفاله عند محاولة قراءة وفهم الحركة السلفية والخطاب السلفي. فهما معاً يقدمان العناصر المسهلة لعملية فهم هذه الحركة، وخاصة في مرحلتها التأسيسية ، مرحلة « السلفية النهضوية » . فقد جاءت نصوصهما معبرة عن ردود فعل الوعي الإسلامي المستجد أمام أحوال المسلمين ، وأمام المتغيرات الجديدة التي عرفها المحيط الإجتماعي الإسلامي نتيجة لبدايات التغلغل الاستعماري الغربي.

ومن المؤكد أن هذه الحركة لم تكن تشكل التعبير الوحيد عن الظرفية التاريخية المؤطرة للمحيط الإسلامي . فقد ساهمت متغيرات وثوابت الظرفية المذكورة في صياغة أكثر من موقف فكري ، وهو أمر يعبر عن جدلية فكرية تاريخية ما زالت امتداداتها تملأ ساحة النظر العربي الإسلامي إلى يومنا هذا.

أما فيما يتعلق بمحتوى الدعوة السلفية ، فنحن نستطيع تقديمه من خلال إعادة صياغتنا لما يمكن أن نطلق عليه الأطروحة المركزية للخطاب السلفي ، وكذلك من خلال المبادىء والمفاهيم التي حاولت الحركة بواسطتها فهم وتوجيه وإصلاح العالم الإسلامي المعاصر.

نجد في موضوع الأطروحة السلفية أن دعاتها اعتبروا أن أسباب التأخر الحاصل في الأمة في زمنهم ، يعود إلى تخلي المسلمين عن دينهم ، وهو ما يعني في نظرهم تخليهم عن العامل الذي كان يقف وراء قوتهم وصعودهم . ولن يتمكن المسلمون من بلوغ التقدم الذي ينشدون إلا بالرجوع إلى أصول الإسلام . يقول محمد عبده : « أما لو رجع المسلمون إلى كتابهم ، واسترجعوا باتباعه ما فقدوه من آدابهم لسلمت نفوسهم من العيب ، وطلبوا من أسباب السعادة ما هداهم الله إليه في تنزيله على لسان نبيه ، ومهد لهم سلفهم ، وخطه لهم أهل الصلاح منهم واستجمعت لهم القوة ودبت فيهم روح الفتوة ، وكان ما يلقاه هنوتو

وكميون[١] من دين صحيح شراً عليهما مما يخشون من دسّ شـوهته البدع ».

تشكل هذه الأطروحة في مشروع الإصلاح السلفي حجر الزاوية الأساسي ، وهي تعبر في معانيها البعيدة عن نوع من التشبث بالذات في بعدها الروحي الإسلامي ، للتمكن من مقاومة الغزو الخارجي في جميع صوره وأبعاده.

وقد بلور دعاة السلفية هذه الأطروحة من خلال تفكيرهم في جملة من القضايا العقائدية والسياسية . فقد شكلت السلفيـة محاولـة في تجديد العقيدة الإسلامية وانـطلق دعاتها المؤسسون في نهاية القرن الماضي من الإلحاح على ضرورة إعادة فتح باب الاجتهاد لمواجهـة متغيرات التاريخ . وتضمنت محاولاتهم نقداً قوياً لما أطلقوا عليه دين البدع (أخلاق التـواكل والطـرقية) ، ودعـوة للعودة إلى النصـوص المؤسسة للعقيدة الإسلامية (القرآن والحديث) والتجارب السياسية الأولى لنمط الحكم في الإسلام (تجربة الخلفاء الراشدين) ، وذلـك من أجل محاولة تأويلها ، والتعلم منها ، في ضـوء متغيرات التـاريخ المعاصر . يقول جمال الدين الأفغاني : «لا بد من حركة دينية ، وهي

---

(١) كان هانوتو وزيراً لخارجية فرنسا في نهاية القرن الماضي وبداية القرن، وقد كتب في موضـوع « المسألة الإسلامية » مقالات معادية للإسلام والمسلمين ، وذلك في سيـاق المواقف الفرنسية المواكبة لمرحلة إستعمار شمال افريقيا وخاصة جناحها الغربي . وقد تضمن نص « الإسلام دين العلم والمدنية » للشيخ محمد عبده مقالين لهانـوتو وردود الشيخ على الأفكار الواردة فيهما .

أما كميون فقد ورد اسمه ضمن مقالات هانوتو وهو يوناني اشتهر بكتابه « باتولوجيا الإسلام » ، وهو كتاب ينتقد بلهجة عدوانية الإسلام والمسلمين ، ويعتبـر أن المعتقد الإسلامي يَحُول دون تقدم المسلمين . ومن أجل مراجعة تفاصيل مقالات هانوتو وبعض التوضيحات حول أفكار كميون كما نقلها هانـوتو يمكن العـودة إلى كتاب محمـد عبده **الإسلام دين العلم والمدينة** ، عرض وتحقيق طـاهر الطنـاحي دار الهلال ، (بـدون تاريخ) .

اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام ، ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على وجهها الحقيقي ، وبعث القرآن وبث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور ، وشرحها على وجهها الثابت من حيث يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وآخرة».

وفي هذا الإطار أصدر محمد عبده جملة من الفتاوى الفقهية لتبرير بعض مظاهر ومتطلبات الحياة الجديدة ، للبرهنة على قدرة الإسلام على التكيف مع مقتضيات العصر . (أشهر فتاوى الإمام محمد عبده ثلاث : أباح للمسلمين ادخار أموالهم مع أخذ الفوائد ، أباح لهم أكل ذبائح غير المسلمين ، أباح لهم أن يتزينوا بزي غير زيهم التقليدي).

وفي سياق تجديد العقيدة ، ومحاولة الدفاع عن مطلقيتها وكليتها التشريعية ، حاول دعاة السلفية الدفاع عن عدم تناقض مبادئها مع مبادىء العلم ، كما حاولوا البرهنة على طابعها الكوني الصالح لكل زمان ومكان.

أما في المستوى السياسي فقد اشتملت النزعة السلفية على محاولات في الإصلاح السياسي ، وعبرت في هذا الجانب عن رؤية محددة للتاريخ والمجتمع والعقيدة . لقد دافع رواد الحركة السلفية عن مبدأ « الجامعة الإسلامية » أي عن الوحدة السياسية الإسلامية باعتبارها الوسيلة القادرة على تحقيق قوة المسلمين ، وفي صلب هذا الدفاع تمت صياغة الزوج المفهومي إسلام / نصرانية ، من منظور سلفي . وساهم محمد عبده في بناء دلالة هذا الزوج المفهومي مبرزاً الطابع الدنيوي للرسالة الإسلامية ، وموضحاً طبيعة العقلانية الإسلامية ، وذلك من خلال قراءته للتاريخ الإسلامي ، والتاريخ الغربي ، في كتابه **الإسلام والنصرانية** . ففي هذا الكتاب ، كما في كتاب **رسالة في الرد على الدهريين** لجمال الدين الأفغاني ، نلاحظ نزعة دفاعية تضع مقابلاً كلياً بين الإسلام باعتباره دين العقل والعلم

والإنسانية ، والنصرانية كمجال تاريخي لتشكل النزعات الدهرية المادية والاشتراكية . ومن الواضح أن التحليلات السلفية في النصوص المذكورة كانت تتضمن نفحات أخلاقية بارزة ، إضافة إلى اعتمادها على المنطق التفاضلي في التحليل . وغالباً ما كانت تطفو فوق سطح هذا المنطق نزعة تمجيدية للذات ، مقابل رمي الآخر بصفات لاأخلاقية ، وهو أمر يدل على قصور السلفية عن الفهم الموضوعي والتاريخي لملابسات الصراع العام الذي عرفته المنطقة الإسلامية في نهاية القرن الماضي .

في النصوص السلفية التي ذكرنا ، وفي مجمل نصوص الخطاب السلفي ، يقوم العامل الديني بدور العامل المحدد والعامل الرئيسي في مقاربة الظواهر كلها . فتحولات التاريخ الكبرى ، تحدد بواسطة ظهور الديانات ، والتقهقر والهبوط في المجتمع يكون عن طريق ترك الدين ، والتقدم يحصل بواسطة العودة إلى القيم الدينية ومحاولة استلهامها من جديد .

ويمكن أن نلاحظ في الخطاب السلفي سواء في القضايا التي تندرج في الجانب العقائدي ، أو في القضايا ذات الطابع السياسي ، محاولات في التوفيق بين قيم الإسلام وقيم العصر . فلا تناقض بين الإسلام والعلم ، بين الإسلام والفلسفة ، والإسلام لم يضطهد رجالات الفلسفة والعلم ، وكل مبتكرات الحضارة الغربية الراهنة تعد في عمقها تتويجاً لمحاولات بدأت في دار الإسلام ، وفي زمن ازدهاره في عصور خلت .

صحيح أن الأفغاني انتقد أغلب مظاهر الحضارة الغربية ، ووسمها بالدهرية والمادية والإباحية والإلحاد ، إلا أنه في الوقت نفسه كان ينظر إلى كثير من المكتسبات الإيجابية فيها بالصورة التي تجعلها قريبة من روح الإسلام . والأمر في كتابة محمد عبده أبرز وأوضح ، فقد حاول هذا الأخير التفكير في السبل التي تجعل المنجزات الحضارية

الغربية في نهاية التحليل امتداداً لمفعول تطور الحضارة الإسلامية.

وقد شكلت العناصر المذكورة جانباً من الحجاج الإيديولوجي في بنية الخطاب السلفي ، وعبرت عن تناقضات هذا الخطاب . كما قدمت صورة نموذجية لخطاب يمجد ذاته ، ويعتبرها موطن الوحي الضامن للنجاة له وللبشرية جمعاء.

وفي غمرة الدفاع التوفيقي عن قيم الإسلام أمام تحديات العصر العسكرية والثقافية والسياسية والتقنية ، صاغ السلفيون جملة من المفاهيم القطعية المعبرة عن توجهات دعوتهم ، أبرزها مفاهيم البعث، والأصالة ، والدهرية ، والجامعة الإسلامية ، وقد تم نسج الخطاب السلفي بواسطة هذه المفاهيم ذات النفحة الأخلاقية والطوباوية.

وإذا كان من المؤكد أن مسلمات الخطاب السلفي الظاهرة والمضمرة ، هي مسلمات المعتقد الديني الإسلامي في صورته المعيارية ، فإن روح الدعوة تندرج في سياق محاولة في الإصلاح الديني لمواجهة المتغيرات التي أفرزتها عملية تدهور وتفسخ الدولة العثمانية . إضافة إلى ضرورة مواجهة الغزو الأوروبي - الأمبريالي الذي واكب التفسخ العثماني وكان يكتسح العالم الإسلامي في مشرقه ومغربه بناء على مقتضيات تاريخية موضوعية.

في إطار هذه الظرفية المحددة بتدهور الدولة الإسلامية وتقهقرها وانحلالها ، والمحددة أيضاً بالإحتلال الأجنبي ، نشأ الخطاب السلفي كمحاولة للدفاع عن الاستمرارية التاريخية ، وإبراز مقومات الهوية الدينية للأمة.

بلورت الدعوة السلفية الإصلاحية إذن مشروعاً عقائدياً سياسياً اتسم بمنزع دفاعي توفيقي ملحوظ . وقد تطورت هذه النزعة في النصف الأول من القرن العشرين ، وتأثرت بمتغيرات ومستجدات التاريخ العربي الإسلامي. ونستطيع أن نقول إن التحولات التي لحقت بالسلفية المؤسِسَة (سلفية الأفغاني ومحمد عبده) سمحت بتغير تسميات هذه

الامتدادات : فمن إطلاق إسم السلفية الجديدة على جماعة الإخوان المسلمين إلى التسمية العامة الأخيرة ، الصحـوة الإسلاميـة ، وهي تسمية تشير إلى الجماعات المـرتبطة بصـورة أو بأخـرى بالمعتقـد السلفي.

ورغم وجود درجات كبيرة من الاختلاف بين من تشير إليهم هذه التسميات ، فإن الاعتماد على المسلمات الدينية ، والانطلاق منها في فهم التاريخ والمجتمع ، يشكل عنصر الوحدة المركزي في دائرة هذه التيارات ، رغم طغيان المنزع الحزبي المنظم على بعضها ، وخاصة في الأجنحة التي تأثرت بالثورة الإسلامية في إيران . وهو ما يعني إعطاء العامل السياسي أهمية قصوى في تشكيلات الصحوة الإسلامية التي أصبحت منتشرة اليوم في أغلب الأقطار العربية.

صحيح أن السلفيين المتأخرين أمثال رشيد رضا ، والمودودي ، وحسن البنا ، وسيد قطب ، والندوي ، قد رفضوا مبدأ التـوفيق بين مظاهر الحضارة الغربية والإسلام، وأنهم اعتبروا أوروبا المعاصرة بكل منجزاتها الفكـرية والسيـاسية والتقنيـة مجرد « جـاهلية جـديدة » . واعتبروا أيضاً أن المستقبل سيكون لصالح الإسلام ، بعد أن تكـون أوروبـا « المـريضة » و « الملحـدة » و « الشيوعيـة » قـد تفسخت . وصحيح أيضاً أن حركات التحـرر الوطني في أقطـار العالم العـربي والإسلامي ، قـد ربطت جزءاً من برنامجها في التحـرير والاستقـلال والإصلاح ، بالأطروحة السلفية كأطروحة هوية لتنشيط آليـة الاعتزاز النفسي بالتاريخ الذاتي ، مقابل حملات التغريب ، ومسخ الشخصية الذاتية عن طريق الغزو الأجنبي ...

إلا أن كل هذه الاختلافات بين سلفية نهضوية، وسلفيات ما فتئت تتأسس ، لا تستبعد وجود قاعدة وحدت وما زالت توحد مختلف فصائل هذه الحركة . ويتعلق الأمر بإعطاء الأولوية في التفكير والعمل لمقومات العقيدة الإسلامية . فالإسلام في نظر مختلف دعاة الفكر السلفي هو

منبع كل فكر حي ، والقرآن خطاب إلهي موجه لخير الإنسان ، ومعانيه لا تنضب ولا تستنفد ، وحقائقه مطلقة وخالدة ، وهو عنوان لذات قادرة على بلوغ أعلى درجات القوة التاريخية متى تمكنت منه وتمكن من قلوب وعقول أهلها ، بدليل ما حصل في الماضي ، فقد استطاع المسلمون في زمن اعتمادهم الإسلام كعقيدة وشريعة ، تحقيق أعلى درجات التقدم ، وبسطوا نفوذهم على مناطق جغرافية مترامية الأطراف في العالم.

وتمكننا القراءة التاريخية للسلفية من تبين أن المشروع السلفي ، سواء في صورته التأسيسية مع الأفغاني ومحمد عبده في نهاية القرن الماضي ، أو في امتداداته الحالية في دائرة ما أصبح يعرف بالصحوة الإسلامية ، يشكل نمطاً من أنماط الوعي المرتبط بصراعات العالم الإسلامي . فهي نموذج لرؤية فكرية معتمدة على مقدمات دينية ، تحاول بواسطتها تفسير التاريخ والمجتمع لمواجهة أحوال التأخر السائدة داخل المجتمعات الإسلامية ، ولمواجهة الإيديولوجيات المتصارعة داخلها.

ورغم الاستمرارية التي عرفها الخطاب السلفي ، فإن الصبغة السجالية والنضالية التي طبعته ، جعلته غير قادر على بناء منظومة نظرية متسقة ومتماسكة . فرواد السلفية منذ الأفغاني إلى رشيد رضا ، إلى المودودي ، رَدَّدُوا وما زالوا يرددون شعاراً سياسياً واحداً ، هو أن الإسلام شكل ويشكل عنصر قوة وتقدم للعرب والمسلمين في الماضي ، وأن التخلي عنه اليوم هو ما يفسر أحوالهم المنحطة والمتأخرة ، ومن هنا ضرورة العودة إلى أصوله للتمكن من تحقيق النهضة والتقدم . ولعل في التكرار المتواصل لهذا الشعار ، وإغفال متغيرات التاريخ الحي في مختلف أصعدتها ، ما يفسر التباعد الحاصل بين الشعار والواقع التاريخي العيني . وإذا كان بإمكاننا أن نجد للشعار المذكور معنى في أدبيات السلفية النهضوية ، فإن قرناً من الزمان قد فعل أفعاله في التاريخ والمجتمع والنظر ، وأصبح الأمر يقتضي أكثر من الاستعادة

الآلية والصورية لدعوة لم تتمكن من صياغة أطروحات قادرة على امتلاك معطيات الواقع ، وإعمال الفكر فيها بالصورة التي تمنحها الشجاعة المناسبة لكل فكر تاريخي فاعل ومبدع.

ومن هنا تأتي ضرورة الإشارة إلى أن المشروع السلفي ، لا يمثل المشروع الوحيد في مجال الوعي الإسلامي المعاصر ، فبجواره ومعه نشأت رؤى إيديولوجية متعددة ، وهي رؤى دافعت وما زالت تدافع عن قيم وأفكار مخالفة للأطروحة السلفية . ويتعلق الأمر هنا بالنزعة الليبرالية والنزعة القومية والنزعة الإشتراكية ، وهي نزعات تحيل إلى منظومات فكرية وبرامج سياسية مخالفة للمشروع السلفي . وفي سياق هذه التيارات ، وجهت وما زالت توجه انتقادات قوية للخطاب السلفي ، أبرزها لاتاريخية المنظور السلفي وطابعه الفكري المحافظ ، ثم ازدواجية الدعوة وتوفيقيتها وتناقضها ، وكذلك طابعها النصي القطعي والإطلاقي ، وأخيراً ظلاميتها وتطرفها وطوباويتها .. لقد وجهت هذه الانتقادات للحركة السلفية منذ صراعات الأفغاني ومحمد عبده مع رموز المنزع الوضعي الليبرالي في الفكر العربي المعاصر ، شبلي الشميّل وفرح أنطون ، وما زالت تشكل عناصر في دائرة السجال الدائر اليوم بين ممثلي النزعات السلفية ، ودعاة التيارات الفكرية الأخرى في مجال الإيديولوجية العربية المعاصرة ، رغم وجود متغيرات تاريخية وفكرية متعددة . وهو أمر وإن كان يدل على حيوية في الخطاب السياسي العربي الإسلامي ، فإنه يشير في الوقت نفسه إلى استمرار حضور نفس الإبستمي المؤطر لبنية التاريخ العربي المعاصر ، جدل الذات والآخر ، الغرب والإسلام ، جدل المطلق والنسبي ، وهو الجدل الذي ولَّد الوعي السلفي كاختيار من جملة اختيارات سياسية سائدة في العالم الإسلامي .

□□

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المصادر والمراجع

ـ الأفغاني (جمال الدين) ـ رسالة في الرد على الدهريين (ضمن مجموع الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ، تحقيق وتقديم محمد عمارة ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة . (ب ت) .

ـ عبده (محمد) ـ الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. القاهرة ـ مطبعة المنار، ط ٤ ، ١٣٥٠هـ .

ـ قطب (سيد) ـ المستقبل لهذا الدين ـ بيروت ـ دار الشروق ، ١٩٧٨ .

ـ المودودي (أبو الأعلى) ـ نحن والحضارة الغربية ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥ .

ـ الندوي (أبو الحسن) ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟ بيروت ـ دار الكتاب العربي ، ط ٦ ، ١٩٦٥ .

ـ حوراني (البرت) ـ الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩) ، ترجمة كريم عزقول ، بيروت ، دار النهار ، (ب.ت) .

ـ شرابي (هشام) ـ المثقفون العرب والغرب (١٨٧٥ ـ ١٩١٤) . بيروت ، دار النهار ، ١٩٧١ .

ـ العروي (عبد الله) ـ العرب والفكر التاريخي ، بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٧٣ .

ـ الجابري (محمد عابد) ـ الخطاب العربي المعاصر ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٢ .

ـ أومليل (علي) ـ الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، الدار البيضاء/ بيروت ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٥ .

- Abdelmalek (Anouar), **Idéologie et renaissance nationale (L'Egypte moderne).** Ed: Anthropos, Paris, 1969.

- Laoust (Henri), **Le réformisme orthodoxe des «salafiya».** Ed. Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1932.

- Laroui (Abdellah), **L'idéologie arabe contemporaine,** Ed. Maspero, 1967.

٤

العلمانية من منظور فلسفي(*)

تجددت في السنوات الأخيرة الدعوة إلى العلمانية ، كما تجددت الدعوة إلى رفضها ، وذلك تحت ضغط وإلحاح ملابسات تاريخية متعددة . ونحن نعتقد أن هذا التجدد يعبر عن حاجة تاريخية داخل محيط المجتمع العربي ، كما أنه يتيح إمكانية التقدم في الإحاطة بالمفهوم من أجل بلورة حوار فلسفي عقلاني بصدده.

تقف معطيات سياسية متعددة وراء معاودة النظر المتواصلة في المفهوم ، أبرزها انتعاش الحديث عن الديمقراطية في الوطن العربي ، ثم إشكالات الوضع اللبناني ، والصراعات السياسية في مصر وتونس والجزائر ، إضافة إلى المعطيات السياسية التي أفرزتها وما زالت تفرزها الصراعات السياسية في دول الجوار الجغرافي وخاصة في إيران.

فكل العوامل التي ذكرنا تسمح بتجدد الحديث عن العلمانية ، وتسمح أكثر من ذلك بإمكانية بلورة صياغة فلسفية جديدة للمفهوم ، من

(*) كتبت هذه المحاولة على هامش الحوار الذي دار على صفحات اليوم السابع بين الأستاذين محمد عابد الجابري وحسن حنفي تحت عنوان : حوار المشرق والمغرب ، وفي الحلقة الخاصة بالعلمانية.

ويمكن الإطلاع على هذا الحوار في كتاب حوار المشرق والمغرب ، الدار البيضاء ، دار توبقال، ١٩٩٠ .

أجل تَحْيينِه في ضوء متغيرات التاريخ المعاصر ، والفلسفة السياسية المعاصرة ، بغية توظيفه في ساحة الصراع السياسي العربي.

وقد لاحظنا أن النقاشات الجارية اليوم بصدد هذا المفهوم ، ما تزال تعيد بطريقة تقليدية اجترارية معطيات تنتمي إلى مجال المفهوم في صورته المؤسسة في الفلسفة الليبرالية الغربية ، أو صورته التي رسمتها صراعات النهضة العربية منذ نهاية القرن الماضي ، وهو ما أدى ويؤدي إلى حوار الصم في هذا الموضوع بالذات.

إننا نعتقد أن فهماً جيداً لطبيعة هذا المفهوم ، ولإمكانية استعماله مجدداً في مجال الفكر السياسي العربي ، يقتضي معرفة نظرية تاريخية ونقدية للكيفية التي تبلور بها في الفكر السياسي النهضوي، كما يقتضي معرفة تاريخية ونقدية لنظامه في سياق الفلسفة السياسية الليبرالية ، وذلك لمعرفة الثوابت والمتغيرات التي لحمت وجوده النظري التاريخي في صيرورة تطوره.

إن الوعي بالشروط التي ذكرنا ، يُوفِّر على رجل السياسة ، والايديولوجي ، والفيلسوف إمكانية تجنب المعارك المصطنعة ، في سبيل خوض معارك تاريخية ، تعي أطرافها مستويات الصراع ، وتتجه نحو التفكير في السبل التي تكفل الصياغة التاريخية المطابقة لتاريخ ما فتىء يجتهد ويُجَاهِد لبلوغ مرامي وأهداف بعينها .

لِنُذَكِّر ببعض العناصر المكونة لمجال تداول المفهوم في الفلسفة الغربية ، والفكر النهضوي العربي ، من أجل مزيد من التفكير في كيفية معالجة فلسفية تتجنب صخب المواجهة الايديولوجية المتصامة ، وتمهد لإمكانية حصول تَمَلُّك نظري ، يعيد النظر في أوليات المفهوم ، من أجل إعادة صياغتها وفقاً للحاجيات التاريخية النظرية التي ما فتئت تتجدد في التاريخ.

نستطيع أن نقول باختصار شديد إن مفهوم العلمانية تشكل في

دائرة الصراع السياسي الديني في أوروبا ، وأنه استقر في صورة محددة في أدبيات فلسفة الأنوار ، حيث كان يعني إقامة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية . إن تباشيره وملامحه الأولى برزت في بدايات الفلسفة السياسية الحديثة ، مع ماكيافللي وهوبز ، إلا أنه تحصّل في فلسفة الأنوار على تشبعه المعرفي ، القاضي بضرورة التمييز في السياسة بين مجال الدين ومجال الدنيا ، مجال الكنيسة ومجال المجتمع المدني.

وقد ارتكز المفهوم في سياق تطوره الفكري إلى قاعدة فلسفية كبيرة هي قاعدة المعتقد الليبرالي ، هذه القاعدة التي تسلم بأولوية الإنسان الفرد في الوجود ، كما تسلم بالقيمة المطلقة للحرية ، وتعتقد بالأهمية اللانهائية لقدرات العقل الإنساني .

هنا يمكن ملاحظة الوجه المتوتر والحاد في المفهوم ، ويمكن تفسير الحدة والتوتر الحاصلين فيه ، بالشروط والملابسات التاريخية التي واكبت تشكله الأول . فقد اتجه المفهوم نحو رفض هيمنة مبدأ المقدس على كل جوانب الحياة الإنسانية ، وترتب عنه البحث في الصيغ النظرية المُقِرَّة بإمكانية اعتماد الدنيوي كبديل للتعالي والقداسة الروحيين.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مفهوم العلمانية لا ينفصل عن جملة مفاهيم فلسفية أخرى ، تتكامل معه وتُتَمِّمه وينسج معها خطاب الأنوار الليبرالي ، من قبيل مفاهيم الملكية ، والمواطن ، والتعاقد ، والتسامح ، والحرية ، والتقدم ، وقد تكاملت هذه المفاهيم في دائرة التاريخ الأوروبي ، وعكست ملامح لا حصر لها من الصراع التاريخي والنظري في أوروبا . وقد توج هذا الصراع بالثورة الفرنسية في مجال الصراع السياسي التاريخي ، كما توج بفلسفة الأنوار النقدية في مجال تاريخ الفلسفة. وكان لكل من فلسفة الأنوار والثورة الفرنسية نتائجهما المعروفة في التاريخ الواقعي ، وتاريخ الأفكار والفنون في أوروبا

الحديثة والمعاصرة.

أما في العالم العربي فقد استعمل مفهوم العلمانية لأول مرة في دلالته الفلسفية الأنوارية ، في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن . وتجلى ذلك في السجال الشهير الذي حصل بين فرح أنطون ومحمد عبده على صفحات كل من مجلة **الجامعة** وجريدة **المنار** ،وذلك على هامش التفكير في موضوع « الاضطهاد في المسيحية والإسلام » . وعند مراجعتنا لهذا الجدال الذي دار بين هذين المصلحين استطعنا أن نقف على كثير من خصوصيات انتقال المنظومة الفكرية الغربية إلى محيط الثقافة العربية المعاصرة.

لقد استعمل فرح أنطون مفهوم العلمانية بدلالته الأنوارية وفي سياق تاريخي مغاير لسياق الصراع بين الكنيسة والدولة في المجتمع الأوروبي ، ورغم أن تحليل سياق استعماله يُعلمنا أن كتابات فرح أنطون في هذه المسألة بالذات جاءت كرد فعل على شعار « الجامعة الإسلامية » الذي كانت ترفعه الحركة الإصلاحية السلفية ، وهو ما يعني أن المفهوم وُظِّف للحد من هيمنة السياسة الدينية على السياسة المدنية ، فإن ظرفية انتقال المفهوم ، لا تماثل الظرفية التاريخية والنظرية التي تشكل المفهوم في صلبها في تاريخ الفكر والمجتمع الأوروبيين.

تَمَّ التَّلْوِيحُ إذن بالمفهوم في إطار جملة من الدوائر الدلالية ، فقد استعمل للتعبير عن رفض جناح من المثقفين للدعاوى السلفية ، كما وُظف في مشروع ايديولوجي عام يقضي بضرورة التعلم من أوروبا ، باعتبارها نموذجاً يُقتدَى ، واستعمل أيضاً كوسيلة مُوصلة لاختيار فلسفي جذري يقطع مع ضلالات الفكر الغيبي . وفي كل هذه الاستعمالات ، ظلت النصوص التي اعتنت بالمفهوم مجرد نصوص ناقلة ، شارحة ومبسطة لأصول المفهوم في المعتقد الليبرالي ، دون أية

محاولة في النقد والتركيب ، أو في إعادة البناء في ضوء تجارب التاريخ المتعددة والمتنوعة .

وقد كانت أسئلة كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق (صدر الكتاب سنة ١٩٢٦) ، تشكل أول محاولة تاريخية وضعية لأصول الحكم في الإسلام . فقد فكّر علي عبد الرازق في المفهوم داخل دائرة التفكير في مجال وحدود كل من السياسي والديني في الإسلام . وقد ظلت محاولته منفردة إلى حدود السنوات الأخيرة ، حيث بدأت تتبلور من جديد محاولات هامة في باب التأريخ والتفكير في أصول وأسس السلطة في الإسلام ، وهو أمر يتيح إمكانية مقاربة موضوع العلمانية من جديد بصورة قد تسمح بإعادة النظر في محتواه وطبيعته .

قدمنا في الفقرات السابقة ، وبصورة مختزلة خطوطاً عريضة لطبيعة مفهوم العلمانية ، وكيفية تشكله في الفلسفة السياسية الحديثة ، كما وضحنا في إشارات مماثلة كيفية انتقاله وتبلوره في الكتابات العربية النهضوية . ونريد أن نفكر الآن في الكتابات الجديدة التي ما فتئت تنشر بين الحين والآخر في موضوعه ، في المنابر الثقافية العربية.

ويمكن أن نقسم هذه الكتابات، انطلاقاً من نوعيتها، إلى الأقسام الآتية:

١ ـ كتابة التشنج والتصامم الايديولوجي :

تبرز هذه الكتابة في محاولات تطغى عليها الاختيارات الايديولوجية القبلية والجاهزة ، وذلك من قبيل الكتابات التي تتحمس للنزعة التغريبية الليبرالية ، دون رقابة تاريخية أو نقدية ، والكتابة التي تنطلق من منظور سلفي مغلق ومطلق . وفي كلتا الكتابتين نلاحظ نوعاً من الاستعادة المبسطة لصراع وجدل محمد عبده وفرح أنطون دون تمثّل جيد لملابسات هذا الصراع التاريخي ، ودون وعي بالمسافة

الزمنية الفاصلة بين نهاية القرن التاسع عشر وثمانينات القرن العشرين.

أول ما يمكن أن توصف به هذه الكتابة هي أنها كتابة مُعادية للحوار ، فكل طرف من طرفيها يقدم أطروحاته دون أن يكلف نفسه عناء تفهم أطروحات الطرف الآخر ، وهو ما يعني طغيان الحماسة المتشنجة ، وغياب أولوية الإقرار بالإختلاف والإعتراف بالتعدد.

٢ ـ كتابة الرفض السياسي :

نستطيع أن نقول إن الكتابة الأولى تُغَلِّب أسلحة الجدل الايديولوجي ، دون أن تتمكن من تعبيد قنوات للتواصل والحوار . أما الكتابة الثانية فهي كتابة تنطلق من التسليم بضرورة ابتكار مفاهيم سياسية عربية مطابقة لتاريخ مغاير للتاريخ الأوروبي ، بناء على خصوصية المفهوم السياسية والتاريخية ، وهي تقر أن محتوى المفهوم تشكَّل في صلب عملية تاريخية لا تتكرر ، وأن مؤشرات تاريخية وسياسية متعددة داخل الساحة العربية لا تتيح إمكانية العمل السياسي بواسطة استعمال هذا المفهوم . فالإسلام لم يعرف النظام السياسي الكنسي ، والتاريخ الاسلامي لم يُنتج صكوك غفران مماثلة لصكوك الكنيسة المسيحية . ومن هنا ضرورة استيعاب جذر العلمانية لا منطوقها ، وجذرها الفلسفي الأول هو العقلانية النقدية . والشعارات الكبرى التي تماثلها هي شعارات الحرية والديمقراطية ، وبناءً عليه فإن الدفاع عن العقلانية والديمقراطية هو السبيل الأمثل لتملك روح العلمانية .

ورغم أن هذا النوع من الكتابة الموجه بالهاجس السياسي تطغى عليه النزعة الذرائعية في التحليل والفهم ، فإنه ما فتىء يغتني في الساحة الفكرية العربية ، وخاصة في الأوساط التي تناضل من أجل تحقيق الديمقراطية.

٣ ـ العلمانية من منظور فلسفي :

بدأت تبرز في السنوات الأخيرة كتابة ثالثة في باب الحديث عن العلمانية . ورغم أن هذه الكتابة نادرة ، فإننا نعتقد أن تعميقها وتعميم أطروحاتها يسمح لنا بتعميق النظر في دلالة المفهوم السياسية ، لتحويله من مفهوم يعبر عن روح تجربة تاريخية معينة ، إلى مفهوم قابل للإستثمار الرمزي ، في أفق فكري تاريخي أشمل وأعم.

إن الكتابات التي تفكر في العلمانية فلسفياً لا ترفضها رفضاً متشنجاً ، ولا تبشر بها . كما أنها لا تفكر في المقاربة السياسية الظرفية قدر ما تتجه صوب المحتوى التاريخي والفلسفي للمفهوم ، وتُقاربه في ضوء تحولات السياسة والتاريخ عربياً ودولياً.

إن هذه الكتابة تنطلق من التسليم بالمحدودية التاريخية للمفهوم في صورته الأنوارية . ذلك أن الدلالة القوية والمشحونة بالنزعة الملحدة التي اتخذها المفهوم في فلسفة الأنوار ، كانت ترتبط بصراعات فلسفية ودينية لم تعد موجودة ، ثم إن صيرورة السلطة في علاقتها بالتاريخ الغربي ساهمت في تغيير بعض أوليات المفهوم.

صحيح أن مكاسب متعددة تحققت في التاريخ الأوروبي ، من قبيل وضع حدود للدين متميزة عن حدود الدولة ، إلا أن استمرار تدعيم هذه المكاسب يقتضي تجديد التفكير في المفهوم ، وهو أمر مطروح في الفكر السياسي الغربي المعاصر . وقد شكلت اجتهادات ميشيل فوكو في باب إعادة تعيين مجال وحدود السلطة داخل التاريخ والمجتمع محاولات في التجاوز الخلاق للمفهوم.

أما في دائرة الفلسفة العربية المعاصرة ، فإن العناية الفلسفية والتاريخية بالمفهوم ، تتطلب الإحاطة بصيرورة السلطة في التاريخ الإسلامي ، وهو أمر قد يُبْرز أن غياب الكنائس أو الوسائط الدينية القادرة على ممارسة الهيمنة بآليات الخطاب الديني ، لا يعني وجود

تمايز واضح بين حدود الدين وحدود الدولة في التاريخ الإسلامي.

إضافة إلى ذلك يمكن أن نلاحظ أن مسألة واحدية الجذر الميتافيزيقي لكل الديانات ، تتيح لنا إمكانية الاستفادة من مكتسبات الفلسفة السياسية الغربية ، من أجل فهم آليات السلطة والدولة في العالم العربي ، ماضياً وحاضراً . وهي أمور تثبت بقوة كثيراً من التشابه والتباعد في الوقت نفسه بين التاريخ الغربي والتاريخ العربي.

ومعنى هذا أن تفكيراً فلسفياً عربياً في مفهوم العلمانية ، يستطيع في ضوء ملابسات التاريخ والنظر العربيين ، أن يغير من محتوى المفهوم ، فيحوله إلى مفهوم عام ، وذلك بإعادة التفكير في أزواج المفاهيم الموجهة والمحددة لبنيته من قبيل ، حق ديني - حق وضعي ، العقل - الوحي ، العقلي - المتخيل . إن تفكيك الأزواج المفهومية المذكورة يتيح لنا مناسبة ثمينة لإغناء المفهوم وتطويره.

يضاف إلى ذلك أن هناك إشكالات فلسفية يمكن أن تسعفنا بالمراجعة النظرية للمفهوم، من بينها السؤالان الآتيان: هل هناك ضرورة خاصة بالحضارة الغربية هي التي تفسر ما حدث فيها من صراع في مسألة علاقة الدولة بالدين ؟ هل تؤدي العلمانية مثلاً إلى استبعاد كلي للدين ، أم أنها تدفع إلى إعادة النظر في مفهوم الطبيعة والتاريخ ؟

إن التفكير في القضايا السابقة يسمح لنا بالتخلص من عقدة التصامم عند الحديث عن العلمانية ، كما يتيح لنا التوقف عن المراوغة والمخاتلة عند تناوله ، للتمكن من مواجهة الأسئلة الفلسفية الشاقة القادرة على تحويل المفهوم إلى مجال للتفكير النقدي ، للتأكد من طبيعته السياسية التاريخية ، الإيجابية والنسبية في الوقت نفسه .

□□

المصادر والمراجع

ـ فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ، بيروت ـ دار الطليعة ١٩٨١ .
ـ سلامة موسى : كتاب الثورات ، بيروت ـ دار العلم للملايين ، ط ٤ ، ١٩٧٢ .
ـ علي عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم . بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢ .
ـ أبو الأعلى المودودي : تدوين الدستور الإسلامي ، بيروت ـ مؤسسة الرسالة ، ط ٥ ، ١٩٨١ .
ـ محمد ضياء الريس : الإسلام والخلافة في العصر الحديث ، القاهرة ـ دار التراث ، ١٩٧٢ .
ـ محمد عمارة : الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل . بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٦ .
ـ عبد الله العروي : مفهوم الدولة ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٢ .
ـ محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، بيروت ـ دار الطليعة ، ١٩٨٢ .
ـ سعد الدين إبراهيم (وآخرون) : أزمة الديمقراطية في الوطن العربي بيروت ـ مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤ .
ـ هشام جعيط: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. بيروت ـ دار الطليعة ، ط٢ ، ١٩٩٠ .

- ARKOUN (M): **Pour une critique de la raison islamique** Ed: Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.
- ARKOUN (M): Positivisme et tradition dans une perspective islamique: Le Kémalisme, in Revue: **Diogéne**, N° 127, 1984.
- Djaît (H): **La personnalité et le devenir arabo-islamique**, Ed: Seuil, Paris, 1974.

٥

الشورى والديمقراطية

من المماثلة إلى التأصيل

يلاحظ المهتم بالكتابة السياسية في الوطن العربي ، أن نسيج هذه الكتابة يتأسس من خلال ثلاثة أنظمة كتابية متميزة : نظام في الكتابة يعتمد المصطلح والمفهوم التراثيين ، ونظام يعتمد المفاهيم الفلسفية الغربية ، وثالث يراوح الخطو بين النظامين السابقين ، يزاوج بينهما ، ويؤول الواحد منهما لحساب الآخر ، في محاولات للتأليف والتوفيق.

ولا شك أن هذا الوضع ، تؤطره مقتضيات تاريخية معينة ، تحدد له المجال ، وترسم له الحدود والآفاق.

لا يتعلق الأمر هنا بالنصوص التي تُكتب اليوم في مجال النظر السياسي العربي ، بل إنه يشكل تقليداً عرف بداياته في عصر « النهضة العربية » ، أي منذ نهاية القرن الماضي . وقد ساهم في تأسيس هذا التقليد في الكتابة السياسية العربية رواد عصر النهضة ، المثقفون الذين سعوا لصياغة برامج للإصلاح السياسي في العالم الإسلامي ، من أجل تجاوز التأخر التاريخي ، وبناء التقدم المنشود.

ومن النماذج التي توضح هذه الأنماط في الكتابة السياسية النهضوية ، نجد كتابة الطهطاوي ومحمد عبده وفرح أنطون . ففي كتابة

هؤلاء الأعلام نعثر على المنزع التوفيقي ، والمحاولة التغريبية . كما نجد الدعوة إلى التشبث بالذاتية القادرة على تحقيق التقدم بواسطة فتح باب الاجتهاد داخل دائرة الأصول.

وقد عكست كتابة هؤلاء الرواد ، والكتابات التي تلتها في بدايات النصف الأول من القرن العشرين ، جهداً نظرياً هاماً في باب ترسيخ تقاليد الكتابة السياسية العربية . وقد تحددت في هذه الكتابة أيضاً الأنظمة الفكرية نفسها التي ذكرنا آنفاً ، وصاغها مثقفون متعددون ، من بينهم رشيد رضا ، وعلي عبد الرازق ، وسلامة موسى.

ومن المعروف أن هذه الكتابة كانت تستجيب لمطلبين أساسيين : مطلب تاريخي عيني ، ومطلب نظري مجرد. المطلب التاريخي يؤطرها في بعدها الإصلاحي ، حيث باشرت هذه الكتابة التفكير في سبل تجاوز التأخر التاريخي الشامل . والمطلب النظري يؤطرها في أفق بناء الرؤية الفكرية القادرة على توجيه التاريخ ، ورغم الجدل العميق ، القائم داخل بنية هذه الكتابة بين التاريخ والنظر ، فإن طغيان الظرفية التاريخية المتأخرة والمستعمَرة ، ثم التابعة ، جعل هذه الكتابة تلهث باستمرار وراء الوقائع ، وتنتج الأفكار الإصلاحية التي لا تعير اهتماماً كبيراً لبناء الأنساق النظرية ، والفلسفات السياسية المتسقة والمتماسكة.

نستطيع أن نقول في سياق ما سبق ، إن الكتابة السياسية التي ما فتئت تكتب اليوم في أرجاء الوطن العربي ، والتي نساهم جميعاً في صياغتها ، كما يساهم وجودنا التاريخي في صياغة شروطها ، لا تزال تندرج ضمن نفس الخطاطة التصنيفية العامة التي ذكرنا ، فهي كتابة تغرف من التراث ، وتمتح من الفكر الغربي ، وتحاول في صورة ثالثة المزج بين المنظومتين المرجعيتين السابقتين ، في محاولات للتوفيق والتركيب والمزاوجة.

صحيح أن هواجس الإبداع والتأصيل والتركيب الخلاق ،

أصبحت حاضرة في كثير من جوانب هذه الكتابة ، وصحيح أيضاً أن أسئلة جديدة بدأت تدفع إلى اختراق منطق الخطاطة الثلاثية الآنفة الذكر . إلا أن كل هذا لم يصل بعد إلى الدرجة التي تجعل الكتابة السياسية العربية تنتج الفكر القادر على الإبداع دون نسيان الذات ، أو تفريط في أصول المعاصرة ، دون نسخ أو تقليد . ودليلنا على ما نقول هو متابعتنا لنماذج من المفاهيم السياسية السائدة اليوم في ساحة النظر السياسي العربي.

فقد لاحظنا في دائرة الاهتمام المتجدد بالديمقراطية في الكتابة السياسية العربية المعاصرة ، أن أغلب الندوات والأبحاث التي تناولت هذا الموضوع بالبحث والدراسة ، تحيل صراحة أو ضمناً إلى مفهوم الشورى كمرادف للديمقراطية ، وتؤكد على أهمية الممارسة الشورية كتجربة ذاتية أصيلة في ممارسة الحكم ، وفي أصول الحكم في الإسلام.

ونحن هنا لا نرفض مبدأ الاهتمام بمبحث الشورى عند البحث التاريخي ، أو البحث المقارن في مفهوم الديمقراطية ، وفي نظام الحكم الديمقراطي . إن ما نتحفظ بشأنه هو وضع الشورى كمرادف للديمقراطية ، دون مراعاة قواعد الفكر ، وقواعد التاريخ ، وقواعد السياسة .

وقد نجد بعض العذر لرواد النهضة ، الذين حاولوا التعبير لأول مرة عن مفهوم الديمقراطية في الكتابة السياسية العربية ، حيث لجأوا إلى مفهوم اعتقدوا بقربه من روح وجه من أوجه الممارسة الديمقراطية ، لكن أن تحدث مُمَاثلة من القبيل نفسه في بعض ما يكتب اليوم عن الديمقراطية ، فإن في هذا الأمر كثيراً من التساهل في التعبير ، وكثيراً من التقصير في إيفاء المفاهيم حقها من الدرس والتمحيص.

قد نجتهد في إعادة النظر في مفهوم الديمقراطية في ضوء

معطيات تتعلق بتاريخنا السياسي الخاص ، ونحاول إبراز معطى الشورى كتجربة متميزة في هذا التاريخ ، فنتخلى عن المماثلة ، ونحاول التأصيل ، وقد نوفق في ذلك أو لا نوفق .. أما أن نُحول مفهوم « أهل الحل والعقد » إلى مفهوم يقابل « المجالس النيابية » أو « المجالس المنتخبة » ، فإننا في هذه الحالة ، وكما قلنا سابقاً ، نتساهل في التعبير ، ونخلط أوراق الأفكار والأزمنة ، فنعجز في النهاية عن الإدراك والتمييز السياسيين ، ونتيه في درب التلفيق الذي لا يسعف بالرؤية الواضحة ، ولا يُمَكِّن من الإبداع.

ولتوضيح مبررات ما نحن بصدد الدفاع عنه ، نشير بإيجاز شديد ، إلى أن مفهوم الديمقراطية ـ رغم تعدد دلالاته داخل تاريخ المنظومة الفلسفية الغربية ، وتاريخ الممارسة السياسية الغربية ـ يحيل في أصوله الحديثة إلى منظومة فلسفية بعينها ، ويعكس رؤية تاريخية معينة ، وتترتب عنه في مجال النظر السياسي ، والممارسة السياسية ، مفاهيم وأطروحات وتجارب.

فالديمقراطية الليبرالية تتأسس في دائرة نظرية التعاقد ، ومعروف أن هذه النظرية تشكلت كمحاولة لتفسير نشأة الدولة ، من أجل تجاوز نظرية الحق الالهي للملوك . وقد ارتبطت الديمقراطية في دائرة النظرية السابقة بمجموعة من المفاهيم التي تَمَّمَتْهَا ، وشكلت معها وحدات صغرى داخل وحدة أكبر ، هي وحدة المعتقد الليبرالي.

ومن بين هذه المفاهيم ، نذكر على سبيل المثال ، مفاهيم الأمن ، والملكية ، والمواطنة ، والتسامح . وقد التحمت كل هذه المفاهيم في سياق تاريخي شامل ، عَبَّر من جهة عن طموحات طبقية تاريخية جديدة ، هي طموحات الطبقة البرجوازية الصاعدة في اوروبا ، وعبر من جهة أخرى ، عن تجاوبه مع ثورة معرفية انطلقت من اعتبار أن الحقيقة مسألة نسبية ، وأن المعرفة قابلة دائماً للتطور والتغير.

لا يمكن إذن أن نفهم الديمقراطية كذرة معزولة عن سياقها

التاريخي المعرفي الشامل ، أي عن وحدة نظامها العقائدي العام . إنها حصيلة تفاعل تاريخي سياسي يؤطرها ويحدد محتواها ، كما أن هذا السياق يوجه قابليتها للتطور والتشكل المتواصلين ، في إطار المنظور الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر . ففي إطار هذا المنظور تفهم اللَّوَيْنات التي تجعل الديمقراطية ديمقراطيات ، شريطة أن نفهم أن تعددية المفهوم لا تلغي وحدته في دائرة الأوليات التي تؤسسه ، بل ان تعدديته تغني تاريخه، وتجعله منسجماً مع المبدأ المعرفي الذي يُقر بصيرورة الحقيقة ونسبيتها ، وهو من المبادىء الأساسية التي تؤطره . ثم إن محاولة تجاوز هذه الأسس في دائرة « الديمقراطية الشعبية » التي تندرج في إطار الفلسفة الماركسية ، والممارسة السياسية الإشتراكية ، لا تعني - في نظر أصحابها - الخروج عن أوليات المفاهيم الكبرى التي ينتظم المفهوم في إطارها ، قدر ما تعني محاولة للنفي الجدلي الذي يستثمر أوليات المعتقد الليبرالي ، وينتقد شكليتها وصوريتها ، ويحاول ابتكار أساليب للمحافظة أكثر على الروح التي وجد المفهوم من أجل محاولة التعبير عنها (مفهوم السيادة الشعبية ، والتأسيس الجماعي للسلطة) . هذا رغم شعورنا بأن المرحلة التاريخية التي يجتازها الاتحاد السوفياتي(*) والمعسكر الاشتراكي اليوم ، والتي تتمثل في شعار إعادة بناء المجتمع والإيديولوجيا ، قد تتيح لنا إعادة النظر في مجمل الانتقادات التي وجهتها الماركسية للديمقراطية البرجوازية . ومعنى هذا في نهاية التحليل أن مفهوم الديمقراطية في الفكر السياسي الغربي ما فتىء يتشكل ، وأن تشكله وإعادة تَشَكُّلِه تمّت وتتم داخل دائرة فلسفية واحدة متطورة ، هي دائرة الفلسفة التي **تُقر بأولوية الإرادة البشرية في التاريخ ، وقدرة العقل الإنساني على توجيه مصيره السياسي .**

(*) كُتب هذا النص قبل انهيار الاتحاد السوفياتي وتفككه .

أما مفهوم الشورى ، فإننا نعتقد أنه غير مؤسس نظرياً في تاريخ وتجربةالحكم الإسلامي ، وهو لا يعدو أن يكون تقنية من التقنيات التي عرفتها الممارسة السياسية في تاريخ الإسلام ، في زمن الخلفاء الراشدين ، وفي زمن الدولة الأموية ، والدولة العباسية ، ثم في الدويلات التي تعاقبت على الحكم الإسلامي في المشرق والمغرب.

ولا نلاحظ في تاريخ الممارسة السياسية في الإسلام ، تأصيلاً نظرياً لهذا المفهوم . فقد ظل يرتبط باجتهادات الخلفاء والملوك والسلاطين والولاة ، دون أن ينتظم في رؤية متكاملة ، ودون أن ينتقل من مستوى التقنية السياسية الجزئية ، إلى مستوى المؤسسة أو المؤسسات المرسِخة للمفهوم في الواقع.

نقرأ لأحد المختصين في التاريخ الإسلامي ما يوضح هذه المسألة: « كانت الثغرة الكبرى في الفترات المختلفة (يقصد الكاتب فترات تاريخ الإسلام) غياب المؤسسات التي تعبر عن المفاهيم الإسلامية . وعند النظر إلى الفكر العربي الإسلامي يبدو اتجاهه الأول إلى الأصول ، القرآن والحديث ،وإلى التطبيقات زمن الراشدين ، وهي منابعه التي يعترف بها ، إضافة إلى آثار الضرورة (...)

« ويؤكد الفكر على الشورى وعلى دور أهل الحل والعقد ، وهم في الأساس ممثلو الأمة وإن فُقد التحديد عددياً أو مؤسسياً ، ويُفترض أن تتوفر فيهم مؤهلات تؤهلهم لذلك (...)

« يبقى أن نلاحظ أن التطبقات في الفترات التاريخية كانت في إطار الظروف ، وكانت التسويات اجتهادات وقتية في ظروف معينة »[1].

تلح الفقرات السابقة عل مسألة غياب المؤسسات الشورية التي كان يمكن أن تتيح للمفهوم حياة وغنى ، وصيرورة تؤسسه وتؤصله

(١) نقلاً عن د. عبد العزيز الدوري : « الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي » ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ٩ ـ أيلول/سبتمبر ١٩٧٩ ، ص ٧٦.

وتمنحه الأبعاد السياسية التي تخلق له إطاراً للتفاعل التاريخي الخلاق والمبتكر . إلا أننا لا نعتقد أن التقابل بين الديمقراطية والشورى حصل ويحصل بسبب التقابل الموجود بين مفهوم مُؤسسي ، ومفهـوم بدون مؤسسات تحفظه وترعاه . بل إن سر الاختلاف العميق بين المفهومين المذكورين ، يكمن في كون مفهوم الشورى يندرج في إطار رؤية فكرية مختلفة تماماً عن الرؤية التي تبلور في صلبها مفهوم الديمقراطية . إن مفهوم الخلافة والبيعة والإجماع وغيرها من المفاهيم التي نظمت الكتابة السياسية الإسلامية في مستواها التشـريعي ، كانت تعتمـد مفهومـاً مركزياً مُوجِّهاً هو مفهوم **الاستخلاف في الأرض** ، وهـو مفهوم يسلم بتعالي القانون الإلهي و**نسبية الإرادة البشرية** . ومعنـاه أننا أمـام أوليات فلسفية مخالفة تماماً لأوليات الفلسفة السياسية الليبرالية التي وَلَّدت مفهوم الديمقراطية.

لا يمكن إذن أن نـرادف ونماثـل الديمقـراطية بـالشورى ، ولا الشورى بالديمقراطية ، ذلك أننا عندما نرادفهما نفقرهما معاً ، ونمارس بواسطة مماثلتهما تلفيقاً لا يتيح لنا التقدم في فهم مقاصدنا السياسية ، ولا يتيح لنا بناء الفلسفة السيـاسية القـادرة على تمكيننا من حصـر ما نريد التفكير فيه في المستوى السياسي من أجل تشييده وبنائه .

إننا نرد الخلط الحاصل اليوم في كثير من الكتابات التي تتناول موضوع الـديمقراطيـة ، إلى التعميم الإيديـولوجي الـذي يُغلب آلية القياس والمماثلـة ، حيث يتم السكوت على أوليـات المفاهيم لخـدمة أغراض سياسية ظرفية ، دون الانتباه إلى النتائـج النظرية والتاريخية التي تترتب عن هذا السكوت والتناسي . وإن استمـرار تناسي هـذه الأوليات يعني استمرار التقليد والنسخ في كتـابتنا السيـاسية ، فـلا نتمكن من الوصول إلى عتبة التأصيل النظري ، وهو الأمر الذي نحن في أمسّ الحاجة إليه اليوم لا في مجال الكتابـة السياسيـة العربيـة وحدها ، بل في مختلف مجالات النظر العربي.

□□

٦

في التجديد الثقافي: ملاحظات أولية حول مفهوم « الغزو الثقافي »(*)

(١)

عندما يتابع المرء المستويات المتعددة التي يستعمل فيها مفهوم « الغزو الثقافي » ، في محيط الثقافة العربية المعاصرة ، يشعر أولاً ، بصعوبة كبيرة في الإحاطة بدلالات المفهوم ، ويشعر ثانياً ، بتكراره دون أي تدقيق في استعماله . لهذين السببين ، نريد أن نشير في بداية هذه الملاحظات التي أنجزناها بمناسبة التفكير في هذا المفهوم ، إلى أننا قررنا تجنب وإبعاد عدة مستويات يستعمل فيها هذا المفهوم ، والتركيز على مستوى محدد ، بغية التدقيق في دلالته ، ومن أجل التفكير في المضمرات التي يخفيها ، وبالضبط ، من أجل محاولة تبيّن طبيعة الصراع الوهمي الذي تحمله دلالته وذلك ، لنتمكن من التفكير في سبل التجديد الثقافي في بلادنا .

أما المستويات المبعدة فهي :

ـ مستوى الجدل السياسي المواكب للمرحلة الاستعمارية ، والمتمثل في الفكر الإصلاحي والنزعات النهضوية .

ـ المستوى الإعلامي .

ـ مستوى التحليل السياسي الظرفي .

(*) قدمت هذه الورقة إلى : الملتقى الأول لندوة علال الفاسي ، الرباط ، ١٦ ـ ١٧ نيسان/ابريل ١٩٨٧ .

أولاً ـ مستوى الجدل السياسي الإصلاحي :

نحن لن نناقش في هذه الملاحظات ، الجدل السلفي والليبرالي في دور الاستعمار والهيمنة الثقافية في محو « الشخصية العربية » ، و « الهوية الإسلامية » . ولن ندخل في جدل مع مبتكري المفاهيم المرادفة لمفهوم « الغزو الثقافي » ، من قبيل « الثقافة الدهرية » ، و « الأفكار المستوردة » ، و « الفكر الدخيل » ، ثم « الإمبريالية الثقافية » ... الخ..

إننا نعتقد أن المعطيات السابقة التي ذكرناها بكثير من الإيجاز ، تحيل إلى إشكال ملأ ساحة النظر العربي ، منذ نهاية القرن الماضي ، ونَمَّى كثيراً من الجدل السياسي والثقافي في منتصف هذا القرن ، وأن اجتهادات كثيرة صدرت في الستينات تجاوزته ، وأعادت تركيب الإشكال الثقافي السياسي العربي ، من منظور جديد . لذا ، فإننا نرى أنه من قبيل التكرار اللامجدي ، أن نعود إلى استرجاع مفاهيم قديمة ، دون أن نكون على بيّنة من مسار تطورها داخل بنية الفكر الذي ولدت فيه ، ودون أن نكون على بيّنة من مآلها في سياق صيرورة وتطور هذا الفكر. ولعل كثيرين ممن يستعملون اليوم مفهوم « الغزو الثقافي » ، في إطار هذا المستوى ، ينسون أو يتناسون معارك الأمس القريب ، وينسون أو يتناسون النتائج السلبية المترتبة عن مراوحة الخطو في المكان نفسه بالنسبة لبنية النظر السياسي العربي المعاصر .

ثانياً ـ المستوى الإعلامي ـ الغزو الإعلامي :

لا نملك العدة المعرفية اللازمة للحديث عن الأبعاد التي تتولد عن « الغزو الاعلامي » ، في المحيط الثقافي العربي ، كما أننا لا نفهم منطق الغزو هنا ، وربما تعلق الأمر في هذا المستوى ، بمسألة لم

يستطع مفهوم « الغزو الثقافي » في نظرنا ، أن يصفها وصفاً شافياً.

وكلما قرأنا حول هذا الموضوع دراسات وتقارير ، كلما تصورنا أن وراء ما يجري في العالم ، في المستوى الإعلامي ، مؤامرة كبرى ، وغالباً ما لا نستطيع تبيّن ضد من تحاك هذه المؤامرة.

لنقرأ على سبيل المثال هذه الفقرة ، التي تتحدث عن هذا الموضوع :

« إنه يملك ـ المقصود هنا الغرب ـ فيما يملك إلى جانب الثروة والمصانع ، والتقدم التقني ، والتخطيط المتقدم ، والعقل العلمي ، والطاقة البشرية المدربة والمتفوقة في متابعتها للتطور ، يملك :

ـ الأساطيل التي تتحرك بالطاقة النووية .

ـ الصواريخ العابرة للقارات ، والتوابع الأرضية للأغراض العسكرية ، والتوابع المعترضة للتوابع الفضائية .

ـ الأقمار الصناعية ، ومركبات الفضاء التي تصل إلى القمر ، والتوابع المرسلة إلى المريخ والزهرة ، وتلك التي تتربع في كل مساحة من الكون فاتحة آذانها وعيونها على الخليقة ، والتي تتجاوز ٧٥٠ تابعاً للأغراض العسكرية فقط .

ـ القنابل الذرية ، والنووية ، والنيترونية ، والأسلحة الجرثومية ، وأسلحة الحُزَم .

ـ قطعاناً من الطائرات لا حصر لأنواعها ، وقدراتها ، ترعى سماء الله وتلقي فضلاتها المهلكة على عباده في الأرض .

ـ عسكرة كاملة للبر والبحر والجو والفضاء (قريباً) ...

ـ جيشاً من العملاء ، والجواسيس في الاختصاصات والفعاليات المختلفة »[1] .

---

(١) علي عقلة عرسان ، « الشخصية الثقافية العربية والغزو الثقافي » ، الوحدة ، السنة ١ ، العدد ١٢ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٥) ، ص ١١٨ ـ ١١٩ .

بناء على المعلومات المشار إليها في الفقرة السابقة ، يمكن أن نلاحظ أننا بصدد مؤامرة رهيبة . وللمؤامرة أطراف ، طرف مُرسِل ، وطرف مُرسَل إليه ، وبينهما الأقمار الصناعية . ولا يجب أن ننسى هنا أن مسؤولية ما يحصل يتحملها الطرفان معاً المرسِل والمرسَل إليه ، فهناك من يغزو ، وهناك من يملك قابلية حصول الغزو.

إننا عندما نستعمل مفهوم « الغزو الثقافي » في هذا المستوى ، نحوِّل الموضوع من قضية تتعلق بجبروت إرادة تاريخية مادية ، إلى شعار فارغ . لنبحث بدل هذا الشعار ، عن شروط وملابسات هذا الفعل التاريخي ، لنفكر في الغازي ، وفي المغزو ، وفي موضوع الغزو . وقبل ذلك لنقل إن مفهوم « الغزو الثقافي » هنا بالذات ، لا يعبر في نظرنا ، عما جرى ، ويجري داخل دائرة الصراع السياسي ـ الثقافي العالمي . إننا عندما نتحدث هنا عن « الغزو الثقافي » ، نعلق المشاكل الثقافية فوق مشجب الآخر ، وننسى أنفسنا .

ثالثاً ـ مستوى التحليل السياسي الظرفي :

لن نعير في هذه الملاحظات أيضاً أهمية لمقتضيات التحليل السياسي الظرفي ، هذا التحليل الذي تقتضي طقوسه استعمال منطق متميز في التحليل ، حيث تُبْنَى المعارضات والاحتجاجات على مغالطات خفية أو مكشوفة . فأنت ترى أن الذي يمارس هذا النوع من التحليل يقبل من القضية موضوع التحليل نصفها ، ويرفض النصف الآخر ، فلا للغزو الثقافي ، ونعم للتعاون الثقافي بين الشعوب والحضارات ؛ لا للغزو الثقافي ، ونعم بصورة غير مباشرة للإستهلاك الثقافي المستورد والرخيص .

وأحياناً أخرى نلاحظ ، أن مقتضيات ونتائج التحليل السياسي الظرفي ، تُعمم دون تحليل عيني . فقد حصل على سبيل المثال ، أن

رفعت لجنة الدفاع عن الثقافة القومية في مصر ، شعار المقاطعة الشاملة لجميع عمليات التبادل الثقافي والعلمي والتربوي والفني مع المؤسسات الصهيونية ، وذلك بعد أيام من توقيع معاهدة كامب ديڤيد . إلا أنه سرعان ما عمم الشعار هنا وهناك ، فأصبح يتعلق بالغزو الثقافي الإمبريالي ، ثم الغزو الثقافي دون حصر ، فغامت ملامح الشعار ، وتحول من شعار محدد ومرتبط بحدث سياسي ثقافي بعينه ، إلى أحاديث تناست ظرفية الموقف والمناسبة ، والتقت تحليلاتها من جديد بالتحليلات الطوباوية الرافضة للآخر ، والمنادية بحضارة الروح.

لا يعني هذا أننا نُشكك في أهمية المعالجة التي يمكن أن تغذيها آليات التحليل السياسي الظرفي ، في المجال الثقافي ، لكننا لا نريد أن نخوض في نتائج هذه المعالجة بالنسبة لهذا المفهوم ، وقد كان همنا الأساسي هنا،هو إبراز بعض جوانب المستويات التي تجنبنا الحديث عنها.

لن نتحدث إذاً عن الغزو الثقافي الإعلامي للعقل العربي ، والثقافة العربية ، ولا عن « الأصالة والمعاصرة » ، ولن نخوض في الجدل السياسي الثقافي الظرفي.

لقد اخترنا لأنفسنا بعداً آخر من الأبعاد والمستويات التي يمكن أن يفكر فيها المرء ، عندما يكون بصدد البحث في هذا الموضوع . إننا نريد أن نفكر في الاستراتيجية الثقافية المُجدِّدة والمُبدعة ، في المغرب وفي الوطن العربي ، وذلك داخل دائرة مستوى آخر يمكن أن نطلق عليه المستوى الفلسفي الحضاري. يتجه نظرنا إذاً ، صوب طريق الطموح المعرفي التاريخي المبدع للإنسان العربي.

ولا يتعلق الأمر بتجاوز موضوع « الغزو الثقافي » ولا بتجنبه ، بقدر ما يتعلق بالتفكير في عمق الظاهرة التي يرمي هذا المفهوم إلى التعبير عنها.

ونحن عادة لا نتقدم كثيراً في مجال الفكر ، عندما نظل نُردِّد من دون فحص ولا مراجعة الموضوع المبحوث . فعندما لا نعيد التفكير في

الأسئلة التي تخفيها المفاهيم ، وعندما لا نتخلى عن الأسئلة القديمة التي أنتجت المفاهيم ، فإننا لا نتقدم في الفهم ، ولا نغذي النظر فنفقر القديم بتقليده ، ونفقر فكرنا بالتقليد.

فماذا نجني ، مثلاً ، من الناحية المعرفية ، عندما نعيد ونستعيد الزوج المفهومي المُتَصَلِّب : هوية عربية إسلامية/ ثقافة غربية كونية ؟

إننا نجني، أولاً، إعادة النطق بمفاهيم غير مفحوصة ، ولا محللة ، ولا متفق على عناصر نظرية محددة بخصوصها . فما معنى الهوية ؟ وكيف نحل مشكل الصيرورة والتناقض في التاريخ ؟ ثم ما معنى ثقافة غربية كونية ؟ ما معنى الغرب ؟ ثم ما هو معنى الكونية ؟ كيف نحل إشكالية الكونية والتعددية ، والكونية والاختلاف ؟

أعتقد أننا عندما نستبعد هذا الجدل ، نتجنب تشنجاً سطحياً ، يعبر عن إرادتين في فهم الثقافة في الوطن العربي : إرادة الاستمرارية ، وإرادة الانقطاع ... هذا التشنج الذي غالباً ما يغفل ما يجري في الواقع التاريخي الحي أمامه ، ذلك أننا ما نفتأ ننقطع عن ذاتنا ، لنبني ونعيد بناء ذاتنا ، رغم التنكر الذهني الذي يبديه البعض منا تجاه ما حصل ، وما زال يحصل في ذاتنا وذاتيتنا التاريخية .

لا تعني التحفظات التي ذكرنا الآن ، أننا نعتقد أن الطريق الذي اخترناه لتأملاتنا يقع في اتجاه بعيد من طرق ومستويات أنماط المعالجة المذكورة . إننا نعتقد أننا جميعاً نسير في طريق واحد ، ونحاول التفكير في موضوعنا بالصُورة التي تسمح لنا رفع التباسات متعددة ، تغذي تكرارنا اللامجدي لمفهوم ملتبس وغائم مثل مفهوم « الغزو الثقافي » .

(٢)

نعود بعد المقدمات والتوضيحات السابقة ، إلى زاوية النظر التي اخترناها لملاحظاتنا الأولية ، والتي أطلقنا عليها اسم المستوى الفلسفي الحضاري .

فما السبيل لإنتاج ثقافة مبدعة تخصب حاضرنا ، وتلون أحلامنا ، وتمنحنا جدارة المعاناة في التاريخ ؟

لن نجيب عن هذا السؤال ببناء تأملات مغلقة ، مجردة ومتعالية . فالإشكال الثقافي في حاضرنا حلقة ضمن حلقات تاريخية سياسية ، لهذا يظل العياني والمشخص ، واحداً من أهداف تأملاتنا ، رغم أن متطلبات الفهم والتحليل تقتضي منا بِناء النظر ، وصياغة الفرضيات والأطروحات ، أي تقتضي التأمل.

فلا سبيل في نظرنا للخلق الفكري إلا بإزاحة الأوهام الايديولوجية ، من قبيل الهروب إلى الوراء ، أو الهروب إلى الأمام . إن هذا السبيل يقتضي الإعتراف الهادىء والبارد ، ومن دون مركبات نقص ، أو تمجيد عاطفي للذات ، بالمقدمات الآتية :

أولاً ـ التأخر الثقافي العربي أمر قائم :

إننا لا نزال نستهلك في المجال الثقافي أكثر مما ننتج ، ولا نزال من دون مؤسسات فعلية ، ترعى التقدم الثقافي وتؤصله في بنى مجتمعنا . وأكثر من ذلك ، فنحن ما نزال نساكن أمواتنا ، وننطق بأفكارهم ، فلا نجتهد ، ونكتفي باجتهاداتهم ، ونعيد الاستشهاد بالنصوص القديمة بدل التفكير في إبداع وصياغة النصوص المعبرة عن طموحنا المعرفي في المجتمع والتاريخ والوجود .

إن الإقرار بالتأخر الثقافي العربي ، كما نفهمه ، هو إقرار بوجود تأخر تاريخي ، أي تأخر نسبي . فنحن متأخرون ثقافياً في الزمان ، ونستطيع داخل دائرة الصراع التاريخي الزماني ، أن نلغي تأخرنا الثقافي ، وأمامنا في تجارب التاريخ القريب والبعيد أمثلة متعددة في هذا الباب.

لا بد من الإشارة هنا ، إلى أننا عندما نقر بهذا الأمر فإننا في الوقت نفسه ، لا ننسى إضفاء بعض النسبية عليه . ذلك أن تجاربنا

الوجدانية تُغَذى اليوم بكثير من الأدب الرفيع ، الذي يعبر عن أحاسيسنا المتناقضة في الوجود . ففي الرواية ، وفي الكتابة المبدعة عموماً ، نحن ننتج ما يغذي شفافيتنا ، ويشبع تطلعاتنا ، ويرسم ظلال اللون الجميل أمام أعيننا.

يمكن أن نضيف إلى ما سبق ، تباشير الفكر النقدي التي لاحت في فضاء الفكر العربي ، في السنوات الأخيرة . هذه التباشير التي تظل رغم محدودية انتشارها ، في عمق التاريخ الثقافي العربي ، علامات أولى دالة على تحول ثقافي مرتقب . نحن نشير هنا إلى أعمال د. عبد الله العروي ، ود. محمد أركون ، ود. محمد عابد الجابري ، ود . هشام جعيط ، ود . ناصيف نصّار ، ود . هشام شرابي ، إلخ . ففي هذه الأمثلة ما يؤشر على مغامرة الإبداع الثقافي العربي ،المنفتح على المستقبل ، بكثير من الحماسة ، وكثير من الرغبة في التعبير عن الحضور الثقافي العربي الإسلامي ، والكوني في الوقت نفسه ... ولا نريد أن يفهم من هذا المثال أننا نُقر باتفاق المفكرين الذين ذكرنا أسماءهم ، فنحن نعرف أن بينهم جميعاً درجات متعددة من الخلاف والاختلاف ، وما يوحدهم في نظرنا هو انفتاحهم الكبير على متطلبات الصراع الثقافي الحضاري ، وسعيهم النقدي لمحاورة الذات والآخر ، في أفق جدلية تاريخية حضارية ، مسكونة بهموم السؤال والتاريخ.

ولا نريد أن نسترسل في إعطاء أمثلة أخرى ، من قطاعات معرفية أخرى ، تبرز درجة التطور الثقافي المُجدِّد في بلادنا وفي الوطن العربي ، فنحن نعترف بحصول هذا . لكننا نعترف قبل ذلك ، بسيادة مناخ الجمود الثقافي ، والتأخر الثقافي . لنفكر إذاً في مظاهر تأخرنا الثقافي ، بكثير من الصفاء ، فلن تسمح « أمجاد الماضي » بملء فراغات المعرفة العلمية في مؤسساتنا. لنصغ إلى منابع العلم والمعرفة، لنتعلم ، لنتذكر أن تاريخنا يعلمنا أن العرب كانوا يطلقون على أرسطو لقب «المعلم الأول»، فقد كان هذا الإغريقي معلمهم الأول.

لتكن لنا نحن اليوم في الثـورات العلمية المنجـزة في الغرب، دروس يلزمنا استيعابها ، من أجل التمكن من المشاركة في دعم ومواصلـة البحث العلمي ، والابتكارات العلمية . لنتعلم التمييز بين المستويات ، فلا يمكن بإسم موقف سياسي ظرفي ، أن نعود إلى الحديث عن « الغزو الثقـافي » دون أن نفكر في ابتكـار المفـاهيم المنـاسبـة للمشـاكـل المستجدة ، في صراعاتنا الثقافية والسياسية والاقتصـادية . ثم إن منطق العقل يعلمنا مراعاة العلاقة بين التاريخ والمصلحة قبل صياغة المفاهيم . كما أن منطق التاريخ يفيدنا في الرؤية البعيدة التي تهبنا التمييـز بين مستلزمـات الاختيار الثقـافي الاستراتيجي ، والمـواقف الثقافية العارضة والمؤقتة.

ثانياً ـ الحضارة الغربية تركيب ثقافي بشري تاريخي :

يقتضي الاعتراف الأول ، اعترافاً ثانياً ، وبهدوء أكثر ، بأهمية المكتسبات والمعطيات الثقافية في الحضارة الغربية المعاصرة . فلا يتعلق الأمر بامتياز عرقي ، ولا بعبقرية استثنائية ، ولا بـروح مطلقة غزت وتغزو التاريخ . الأمر في نظرنا تاريخي ، قابل للفهم والتعقـل ، فالحضارة الأوروبية تركيب تاريخي ، موضوعي ، وقد سمحت جملة من الشروط التاريخيـة ، والمعرفيـة ، والسياسيـة ، منذ القـرن السادس عشر ، بتشكّـل هذه الحضارة ، أولاً داخل حدودهـا الجغرافيـة ، ثم خارج هذه الحدود ، وفي كل أنحاء العالم في زمن لاحق ؛ يتعلق الأمر في نهاية التحليل ، بامتياز إنساني ، صنعته أوروبا لذاتها ، وحطمت العالم وهي تصنعه ، ولم يعد ذلك من حقها وحدها الآن .

إن الحضارة الغربية الـيوم ، هي إحدى أكبر لحظات المغامرة الإنسانية في التاريخ . ولقد عرف تاريخ البشرية قبلها حضارات مهمة لا نقول إنها تماثلها ، فلا يعيد التـاريخ نفسـه ، ولكنها لعبت تقـريباً

الأدوار نفسها التي تلعبها الحضارة الغربية اليوم وخاصة في مجال الثقافة والسياسة . ويتعلق الأمر هنا بالحضارات الشرقية القديمة ، والحضارة اليونانية ، والحضارة الإسلامية.

نؤكد مرة أخرى أن أهمية الحضارة الغربية ، مسألة لا تتعلق بطفرة لازمانية؛ إنها تتعلق أولاً وقبل كل شيء بحدث تاريخي، وقع بجوارنا ، وصنع جزءاً من قوته المادية في علاقته بنا ، وليس من حقه أن ينعم وحده بمكتسبات دروس المعاصرة في مختلف الأصعدة ، وخاصة في المستويات المعرفية الثقافية موضوع هذه الملاحظات ، « وإن كان الغرب لا يتجاسر اليوم على تقديم نفسه ككونية ، ويفضل أن يلتجىء إلى النزعة التعددية ، فإنه لا ينبغي دائماً إصلاح خطأ بخطأ »[1].

(٣)

يؤدي الإقرار بالمقدمتين السابقتين إلى التخلي عن الحلول السهلة ، فيما يتعلق بعلاقتنا بالحضارة الأوروبية ، وفي صياغتنا لمفاهيمنا السياسية. إنه يسعفنا بفهم موقع وحدود الذات، كما يتيح لنا معرفة مجال وحدود الآخر ، ثم التفكير البعيد في علاقاتنا الثقافية به.

لا بد من التأكيد هنا أن الاعتراف بالمقدمتين المذكورتين آنفاً ، لا يعني الركون إلى ذات واهنة مستضعفة ، ولا يعني مجرد ممارسة التفرس في حضارة سامقة .

أمر آخر لا يجب أن ننساه ، وهو لحظة إنتاج هذا القول . فنحن لا نتكلم من الموقع الذي تكلم فيه الأفغاني منتقداً الثقافة الدهرية ، أو

---

(١) عبد الله العروي ، الايديولوجية العربية المعاصرة ، ص ٢٣٨ .

الموقف الذي تحدث فيه فرانز فانون عن محاولة إبداع الإنسان الكامل الذي عجزت أوروبا عن تحقيقه[1] . نحن نتكلم من موقع إنتاج تأمل نعتقد أنه يسمح بتوضيح رؤية مواقع المتحاورين ، ضمن دائرة جدلية الإبداع الثقافي الإنساني ، الممكن والمحتمل ، المركب ، والمشترك ، واللامحدود ؛ إنه موقع الذي يفكر في استراتيجية التجديد الثقافي ، لا موقع المحلل السياسي ، المواجه لحدث بعينه . وداخل هذا الإطار نشعر بأن استمرار إنتاج أحاديث عن الهوية المضادة لهويات أخرى تغزوها ، لن يحل مشاكل المثاقفة في الوطن العربي ؛ إنه غالباً ما يتضمن رغبة واعية ولاواعية في استبدال هيمنة بهيمنة ، في استبدال غزو بغزو.

وقبل مواصلة الحديث هنا ، لا بد من رفع التباس يتعلق بموضوع الهوية . فنحن نعرف صعوبة الخوض في مستوياته الفلسفية ، ومع ذلك نقول إن المجال الثقافي أكثر من غيره من مجالات الوجود التاريخي للإنسان ، لا يقبل منطق الهوية ، وذلك لأن كل هوية انغلاق ، والانغلاق في مجال الثقافة يؤدي إلى القضاء الكلي على الثقافة والإبتكار الثقافي . ومن هنا فإننا نفضل الحديث في هذا الباب عن المصير الثقافي العربي ، وذلك انطلاقاً من التسليم بتاريخية الهوية الثقافية . وهو ما يعني التسليم بالتشكل المستقبلي المفتوح لهوية لا تفتأ تصنع ملامحها ، منفتحة على ثقافات متعددة ، ومتصارعة داخل دائرة التاريخ الثقافي الشامل.

ومن هنا فإن البحث في استراتيجية التجديد الثقافي العربي يجب أن يتعدى عتبة رد الفعل ، عتبة التفكير في غاز يغزو ، غاز آخر يغزو هوية دائرية مكتملة. فمثل ردود الفعل هذه لا تمهد لقيام تفكير

---

(١) فرانز فانون ، **معذبو الأرض** ، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٣) ، « الخاتمة » ، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٣ .

جدي في معضلة الثقافة والمعـرفة في بـلادنا ، وفي الـوطن العربي الكبير .

فلم يعد أحد اليوم يتصور أن معارف الآخر كونية وشـاملة في ذاتها ، ولم يعد الغرب نموذجاً مطلقاً صالحاً للإقتداء . إننا نحن الذين نضفي على معارفه الشمولية ، وذلك بامتحانها والمشاركة في إعـادة إنتاجها ، بتشريحها ، ونقدها ، ثم بإعادة إنتاجها من جديد ، وبشكل مستقل ومتكامل مع ما يجري في محيطنا التاريخي ، وفي مناطق أخرى من العالم . كل ذلك ضمن دائرة وعي الإنسان بالوجود وبـالتاريـخ ، وبصراع الإنسان المتواصل في الوجود وفي التاريخ ... إن الإقتداء الثقافي الأعمى لم ينجز ثقافة مبدعة ، بقدر ما أنجز نسخاً ، وأشبـاه نسخ ثقافية ، بلا أرواح ولا أجساد.

إن الإبداع ، النقد ، الابتكار ، التجديد ، الاستقلال الفكـري ، هي مطالب لثقافة كونية بلا حـدود ، للعرب ،كمـا لكل البشـرية فيهـا نصيب . وعلى سبيل المثال ـ وما دمنا بصدد بلورة ملاحظات فلسفية ـ يمكن أن نقول إن هيغل وهو من أعلام الفكر الفلسفي الإنساني ، نشأ في ألمانيا ، وكتب كتبه في ألمانيا ، لكن تراثه الفلسفي تحول إلى تراث أوروبي ، ثم إلى تراث إنساني بعد ذلك ، لأن عدداً كبيراً من رجالات الفلسفة في العالم ، ومنذ القرن التاسع عشر حاولوا محاورة فكره . فلم تعد فلسفتـه تتمتع بحضور فلسفي تـاريخي ، من قبيل مـا نعرف ـ كفلسفة عالمية ـ إلا بالحوار العام الـذي أجراه فـلاسفة آخـرون في الشرق والغرب مع الهيغيلية.

وينطبق الشيء نفسـه على المناهـج العلمية في حقـل العلـوم الإنسانية، على سبيـل المثال . فنحن نمنـح هذه المنـاهج ، قيمتهـا الكونية بامتحانها خارج أوروبا ، بوعينا ببنيتها وبقابليتهـا للتعميم في ضوء اختبارات وامتحانات تتعلق بمناطق جغرافية وتاريخية ، لم تكن واردة زمن تشكلها الأول في أوروبا . معنى هذا أن كونيـة الفلسفات

والعلوم الغربية طريق نساهم فيه جميعاً ، لا بالنقل والنسخ المنفعل والمُقَلِّد ، بل بالنقد والحوار والامتحان الخلاق ، الامتحان الذي يباشر حواراً متعدد الأطراف ، بلا مركب نقص ، ولا مركب استعلاء ، محاورة الذات ، ومحاورة الآخر ، ثم تركيب ما يسمح بتطعيم وتدعيم مطلب الكونية الثقافية .

إن الأمر المؤكد في هذا السياق هو أن الحضارة الغربية ملكت وما زالت تملك زمام المبادرة في مجال الكشوف العلميـة ، والحدوس الثقافية ، وبناء النماذج المعرفية . إلا أن غير الأوروبيين بدأوا اليوم أكثر من أي وقت مضى يمارسون توسيع الكونية الغربية ، وذلك عن طريق التمثل النقدي لخلاصات هذه الحضارة ، ومحاولة مواصلة الابتكار الثقافي داخل دائرتها. يقول هشام جعط : « وما هو مطلوب من الإنسانية العربية اليوم ، ليس بعث نموذج للثورة العالمية ، يمنحها موقع الصدارة في عصرنا ، كما فعلت سابقاً مع الإسلام ، فهذا النوع من المعجزات التاريخية لا يتكرر ، كما أنه لن تتكرر النهضة الأوروبية ، والثورة الفرنسية ، والثورة الروسية . إن المطلوب منها هو أن تجمع تجربتها ، وتجربة البشرية ، وأن تبقى كما هي ، وتتخذ لها جسداً جديداً (...) إن النهضة الحق هي إحياء لبعض اللحظات الممتازة من الماضي ، واندفاع نحو المجهول ، وتأكيد للحرية الخلاقة في الآن نفسه ، وهذا يفرض علينا نسيان جزء من كياننا »[١].

نلاحظ في الفقرة السابقة تأكيداً واضحاً على جملة مبادئ ، أهمها ، مبدأ المغامرة الخلاقة ، ثم مبدأ الحرية الضامنة للفتوح الثقافية ، وثالثاً مبدأ استثمار المشروع الثقافي الغربي . وفيما يتعلق بهذا المبدأ الأخير ، يمكن أن نضيف أن الاستثمار الخلاق لا يتم

---

(١) هشام جعيط ، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ، ص ١٣٢ ـ ١٣٤ .

بواسطة التقليد ، إنه يتم بمحاورة المشروع الثقافي الغربي . صحيح أن الحوار يقتضي التكافؤ ، ولكن التكافؤ لن يكون بمجرد استعمال الذاكرة ، والذاكرة وحدها ، ولن يكون بدغدغة الذات ، وتصور أن حصونها العتيقة والبالية قادرة على مواجهة الدينامية القوية لثقافة نهاية القرن العشرين . من هنا ضرورة التضحية بالهوية من أجل الوجود ، ونقصد بذلك ضرورة التسليم بأهمية الانفتاح الثقافي ، الانفتاح التاريخي الذي يسعف أولاً بتملك أصول المعاصرة ، ثم يسمح ثانياً بالتشكل اللامحدود لهوية لا تتوقف عن الاغتناء في الزمان(١) . وما دام العقل مسألة كونية ، فنحن نستطيع أن نحاور أوروبا محاورة الند للند ، عندما نتقاسم معها اليوم نتائج الجهود التاريخية المركبة التي استطاعت أن تنتجها وتغنيها.

إن حواراً ثقافياً خلاقاً ، يسلم بتوجه كوني للثقافة ، دون نفي الاختلافات ، ويسلم بوحدة تاريخية ، دون رفع التناقضات والصراعات ، هو واحد من الطرق التي تتيح لنا إمكانية المساهمة في الإبداع الثقافي والتجديد الثقافي ، الذي نطمح إلى تحقيقه وامتلاكه ، من أجل إغناء ذاتنا التاريخية ، وإغناء ذات الإنسان في التاريخ.

* * *

لقد تجنبنا في هذه الملاحظات الأولية والعامة ، التفكير في المستويات التي حددناها في البداية ، والتي غالباً ما نعثر فيها على مفهوم « الغزو الثقافي » ، وبدل ذلك حاولنا التفكير فيما اعتقدنا أنه يحدد الإشكالية الموجهة للمفهوم السابق الذكر .

إن استراتيجية التجديد الثقافي التي أصبحت عنواناً لهذه

---

(١) يمكن الرجوع في هذه المسألة إلى : عبد الله العروي ، العرب والفكر التاريخي ، ص ٢٠٥ ، وهشام جعيط ، اوروبا والإسلام ، ص ١٥٠ .

الملاحظات ، هي الإشكالية الأساسية في مجال الثقافة العربية المعاصرة ، وقد سمح لنا التفكير في هذه الإشكالية بتجنب كثير من المفاهيم المُضَلِّلة والملتبسة . ومن هنا فإن اتساع الأفق الذي بنيناه لأنفسنا ، اعتمد التسليم بجملة مبادىء كما اعتمد قبول أوليات ، ونتائج المغامرة الغربية في المجال الثقافي ، لا باعتبارها ، كما بيَّنا حصيلة تميّز جغرافي ، ولا حصيلة امتياز عرقي ، ولا عقيدة ومعتقدات جامدة ، ولكن باعتبارها أولاً وأخيراً ، تركيباً بشرياً ، يغنينا ويرفد ذاتيتنا بما يمنحها القوة اللازمة للوجود . أما النتائج الأساسية لمثل هذا المسعى ، فإنها تبرز في المقاربة التاريخية والنقدية للمجهود الثقافي الغربي ، هذه المقاربة التي تؤدي ممارستها إلى إخصاب فكرنا ، وإخصاب مقدرتنا على العطاء . ومن هنا فإن التعلم من درس المعاصرة الغربية ، والتمرس بروح المغامرة الوجودية الدافعة للابتكار الحضاري ، لا يعنيان في نظرنا التبعية ، ولا يعنيان الغزو ، بقدر ما يعنيان ممارسة حق تاريخي ؛ إنهما يؤهلاننا لتدعيم ثقافة إنسانية بلا حدود ، ويهباننا القدرة آجلاً أو عاجلاً على احتلال مكانة ممتازة في مجال الثقافة والتجديد الثقافي ، وهذا أمر ليس ببعيد .

□□

٧

حركة التحرر العربي:
المفهوم والأهداف الممكنة(*)

مقدمـــة :

من بين معضلات الفكر السياسي العربي المعاصر ، تغاضيه عن وضع حدود للمفاهيم التي يستعملها والأطروحات التي يدافع عنها . وإذا كانت هذه المعضلة تشكل وجهاً من أوجه القصـور النظري في الفكر السياسي النهضوي ، الذي ينتمي إلى منتصف القرن الماضي وبدايات هذا القرن ، فإننا نعتقد أنها ما زالت تشكل سمة بارزة من سمات كتاباتنا السياسية الراهنة.

ولا أقصد بهذه المسألة أن يصوغ المثقف أو الباحث أو المناضل حدوداً منطقية للمفاهيم التي يستعملها ، بقدر ما أروم وضع اليد على إشكال يتعلق بحياة المفاهيم السياسية عبر صيرورة تشكلها ونموها وبلوغها الحدود القصوى ، أي حدود التشبع المعرفي في سلم الترتيب النظري التاريخي . فنحن قد نجد تحديدات للمفهوم عند بداية استعماله ، إلا أن هذه التحديدات لا تواكب اتساعه أو ضموره ، ولا تواكب تطور وتغير الأطر التاريخية التي سمحت بتبلوره في مراحل تكونه الأولى. وهو ما يؤدي إلى حصول تكرار في استعماله دون أية محاولة

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى ندوة « أزمة حركة التحرر العربي » التي نظمها مؤتمر الشعب العربي ، طرابلس (ليبيا) ، ١٨ ـ ٢٠ تموز/يوليو ١٩٨٨ .

لإعادة صياغة حدوده الجديدة ، في ضوء متغيرات التاريخ والنظر ، وفي ضوء تحولات الصراع التي نفترض في إطار قناعتنا التاريخية أنها تساهم إما في تلوينه بإضافة عناصر جديدة إليه أو حذف أخرى منه ، وإما في تجاوزه ومحاولة ابتكار مفاهيم أخرى مطابقة للظروف والأحوال المستجدة.

ولكي لا نستمر في تأطير هذا الإشكال من الناحية النظرية الخالصة ، نوجه اهتمامنا مباشرة نحو مفهوم « حركة التحرر العربي » ، وهو موضوع بحثنا . فماذا نقصد بمفهوم « حركة التحرر العربي » ؟ وهل هناك اتفاق على ضبط العناصر النظرية المحددة له ؟ وهل نستطيع أن نتحدث عن نهاية لاستعماله في الكتابة السياسية المعاصرة ؟.

لقد تمكنا من خلال متابعتنا لعينة من الأدبيات التي تصنف نفسها في خانة تحليل حركة التحرر العربي ، إما بتشخيص أزمتها ، أو بالتفكير في استراتيجيتها[1] ، من تبيّن أن دلالة المفهوم تتسع لتحيل إلى ثلاثة مستويات سياسية نظرية ،دون أن تتمكن من رسم حدود دقيقة لكل مستوى . ويتعلق الأمر هنا بالمستويات الثلاثة الآتية : المستوى القومي ، المستوى السياسي الليبرالي ، ومستوى التحليل الماركسي .

١ ـ يحيل المفهوم في المستوى الأول إلى دائرة الفكر القومي ، فيشير إلى أن حركة التحرر العربي هدفت وتهدف إلى مواجهة كل أشكال الهيمنة الخارجية . فهي حركة ضد التتريك في القرن الماضي ، وهي حركة ضد الاستعمار الأوروبي المباشر منذ نهاية القرن الماضي إلى

---

(١) أنظر نماذج من هذه الأبحاث ، في : **حوار ديمقراطي من اجل التغيير** ، الوقائع الكاملة للندوة اللبنانية العربية العالمية ، طرابلس ، لبنان ، ٩ ـ ١٢ كانو الأول/ديسمبر ١٩٨٦ (بيروت : دار الفارابي ، ١٩٨٧) ، ص ٩٦٩ ـ ١١٥٥.

أواسط هذا القرن ، ثم إنها في نهاية التحليل أداة لتحقيق الاستقلال العربي والوحدة العربية.

إن مفهوم حركة التحرر العربي هنا تغذيه المنظومة الفكرية التي بلورتها تيارات الفكر القومي بمختلف أجنحته وتياراته.

٢ ـ أما في المستوى الثاني ، فإننا نلاحظ طغيان الدلالة السياسية ، حيث يتم الحديث عن حركة التحرر العربي كحركة سياسية تقدمية تهدف إلى تحقيق الاستقلال السياسي ، وتتجه نحو صياغة برامج وطنية لمواجهة تركة الاستعمار ، ومتطلبات الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي والسياسي . وفي هذا المجال نستطيع أن نلاحظ في الأدبيات السياسية القطرية ، كيف يرتبط مفهوم حركة التحرر الوطني بتيارات سياسية متعددة ومتناقضة الأهداف ، رغم وجود هدف مشترك فيما بينها ، هو السعي لتجاوز المرحلة الاستعمارية وبناء الاستقلالات القطرية.

٣ ـ ويبقى المستوى الثالث ، حيث يمكن أن نلاحظ أن المفهوم يستعمل في بعض الأدبيات السياسية العربية في سياق تحليل طبقي ، فتتحول حركة التحرر العربي إلى « حركة برجوازية » ، وفي مرحلة لاحقة إلى « حركة وطنية ثورية » ، ثم حركة لـ « البرجوازية الصغيرة » ، إلى غير ذلك من التسميات التي تحيل إلى مجال دلالي ذي طبيعة اقتصادية ، وبناء على تحليل يصنف نفسه في دائرة الأدبيات السياسية الماركسية ، و « التحليل المادي للتاريخ ».

يحيل مفهوم حركة التحرر العربي في استعمالاته المذكورة آنفاً ، على سبيل المثال لا الحصر ، إلى ثلاث منظومات فكرية : المنظومة القومية ، المنظومة السياسية الليبرالية ، والمنظومة الماركسية . ورغم الجدلية التي تحكم في بعض الأحيان استعمال المفهوم بأكثر من دلالة ، ونزوع بعض التحليلات إلى محاولة تركيب تصور يجمع أكثر من مستوى ، فإن الأمر المؤكد في هذا السياق هو التشويش الذي نعتقد

أنه يرتبط باستعمال المفهوم .

لا تعني الاستعمالات المذكورة أننا أمام امتلاء كلي في محتوى المفهوم ، أو أننا أمام ضبط وتحديد يوضع في المقدمات ليقينا مشقة التيه والعتم ، بقدر ما يعني وجود التباس كبير في الاستعمـال ، وهو التباس لا نعتقد أنه يُحل بوضع التعريفات والتدقيقات ـ رغم أهميتها ـ بل إنه يحل عن طريق مزيد من النقاش والحوار ، عسى أن نتمكن من إدراك العنصر الغائب في الدلالات السابقة ، وعسى أن نتمكن ثانية من إعادة التفكير في المفهوم بالصورة التي تمكننا من حصر دلالته[١] ، فنتأكد من صـلاحية استمـرار التعبير بـواسطته عن بعض الظـواهر السياسية في الوطن العربي ، لنتمكن من إدراك جيد لما نطلق عليه أزمة حركة التحرر العربي ، ونحاول صياغة برنـامج عملي لـلأهداف التي نعتقد أنها هي الكفيلة بتجاوز النفق الذي تَعْبُره فصـائل التحـرر في الوطن العربي.

أولاً : أوليات :

إذا كانت المفاهيم في حقل الممارسة السياسية تصاغ لتعبر عن حالات من الوجود التاريخي العيني ، وذلك لتيسير النظر والبحث، أي تيسير السبل لبلوغ الغايات التي يرومها الإنسان ، فـإن صياغـة أي مفهوم أو إعادة النظـر في حقل دلالتـه تقتضي الإحاطـة بموضـوع المفهـوم . وفي المجال الـذي نحن بصدده تقتضي أيضـاً الإحاطـة بالمرحلة التاريخية التي يتجه المفهـوم نحو التعبيـر عنها والإمسـاك النظري بها . وقبل محاولة المساهمة في إعادة تحديد محتوى المفهوم

---

(١) حركة التحرر العربي هي إسم جمـع يطلق على التنظيمات والأحـزاب التقدميـة ، في الساحات العربية ، وهي التنظيمات التي تناضل من أجل الحرية ، والوحدة ، والتقدم . وهـو يرادف في بعض الكتـابات مفهـوم اليسار العـربي ، ومفهوم الأحـزاب العربيـة التقدمية .

الذي نحن بصدده ، نريد الإلحاح على مجموعة من الأوليات التي توجه فهمنا للأوضاع السائدة اليوم في أقطار الوطن العربي.

الأولية رقم (١) : نحن نُقر بوجود عناصر تحول في فكر وممارسة اليسار العربي تجاه القضايا الوطنية والقومية والعالمية. فقد اختفت، أو كادت تختفي اليوم الشعارات الحادة التي بلورتها القوى العربية التقدمية واليسارية في الخمسينات والستينات من هذا القرن[١].

الأولية رقم (٢) : نحن نقر أيضاً بوجود مَدٍّ جماهيري غير منظم في البلدان العربية كلها ، وبدرجات متفاوتة ، وهو مد يواكب انحسار شعارات التطرف اليساري ، ويؤشر في الوقت نفسه على وجود فجوة عميقة بين السلطة السائدة في الوطن العربي وبين مجتمعاتها ، سلطة الأحزاب المؤطرة للجماهير وسلطة الدولة القائمة والمهيمنة.

الأولية رقم (٣) : نسلم بوجود تحول كمّي في بنية المجتمع العربي ، في المؤسسات والقيم . وعندما نتحدث في هذا البحث عن مظاهر الأزمة الحالية للحركة التقدمية والثورية العربية ، فإننا نقرأ فيما نرى لا علامات النهضة ، ولا علامات الأُفول ، بل نقرأ أساساً علامات الصراع التاريخي الموضوعي . إن الأمر يتعلق بجدل تاريخي موضوعي يخصنا ، ونحن مدعوون جميعاً للمساهمة في تحليله وتوجيهه بالصورة التي نرتضي ونريد.

توجه هذه الأوليات فهمنا لآليات الصراع السائدة اليوم في الوطن العربي . ونريد أن نضيف إليها قناعة أخرى تتعلق بإيماننا بأن مشاكل

---

(١) نشير هنا إلى العناية البارزة التي عرفها الإهتمام بالديمقراطية وحقوق الإنسان مؤخراً في الفكر السياسي العربي . ولمعرفة التطور الذي حصل في وعي النخب السياسية العربية بالمسألة الديمقراطية ، أنظر : **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤).

الوطن العربي في نهاية هذا القرن تتطلب النَّفَس العميق في العمل ؛ إنها تتطلب التخلي عن التفاؤل والتشاؤم وهما حالتان وجدانيتان ، والتسلح بدل ذلك بمنطق البرود السياسي العقلاني، من أجل التمكن من ابتكار الحلول السياسية التاريخية المطابقة للوضع العربي . ومن هنا محاولتنا التفكير في المهام المرحلية التي نعتقد أنها تشكل مهام حركة التحرر العربي في كل قطر على حدة ، وفي مجموع الأقطار العربية ، ومن منظور قومي شمولي ، يقوم على التنسيق والتشاور.

لكن قبل الحديث عن المهام المرحلية الممكنة ، نريد تشخيص جوانب من مظاهر واقع حركة التحرر العربي ، التي نعتقد أن المهام التي سنحددها تتجه نحوها، من أجل تطويرها والمساهمة في إغنائها. وهو ما يعني أننا نسلم باستمرارية الصلاحية النسبية للمفهوم ، وذلك في سياق امتلائه بالمتغيرات السياسية التي عرفها الوطن العربي في السنوات العشر الأخيرة ، وهو ما يؤكد على تغير محتوى المفهوم.

ثانياً ـ في تشخيص أحوال حركة التحرر العربي اليوم :

١ ـ من بين مظاهر أزمة حركة التحرر العربي في المستوى الايديولوجي ، الفشل الذي منيت به شعاراتها الكبيرة ، « الوحدة » ، « التحرر » ، « الاشتراكية » . فالشعارات التي تولدت في الوطن العربي في الستينات في غمرة النضال التحرري العربي ، ضد بقايا الاستعمار المباشر ، وضد ممثلي الإرادة الاستعمارية وأذنابها ، انكفأت مرة واحدة في نهاية السبعينات ، وتكاد ملامحها تغيب اليوم ونحن في نهاية الثمانينات . فكيف يمكن تفسير ماحدث ويحدث ؟

يعتقد بعض دارسي حركة التحرر العربي اليوم ، أن سبب فشل هذه الحركة في إكمال المهام الاستراتيجية التي وضعتها لنفسها ، في أفق اجتهادات مطابقة لزمن تبلورها ، يكمن في كونها « وقعت في فخ

المقايضات ، الزائفة أو المغلوطة أو الـوهمية ، بين أهـداف الوحـدة والتحرر والعدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصـادية من جـانب ، وبين الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمشاركة السيـاسية من جـانب آخر »[1].

ومعنى هذا أن الوعي التاريخي الذي صاحب الممارسة التحررية في حركة التحرر العربي ، التي وصلت عتبة السلطة لم يكن قادراً على التعامل بروح تاريخية مع المعطيات الليبرالية التي تحققت في مرحلة ما بين الحربين في المشـرق العربي ، فتم إغفـال كل القيم الفكـرية والسياسية التي نشأت في الربع الأول من القرن العشرين ، وهي القيم التي تعتبر في نظرنا حصيلة للصراعات الفكرية المتـولدة في الفكـر الإصلاحي ، منذ منتصف القرن الماضي . لقد حدث وَأْدٌ عنيف لكـل مـا تراكم من ممـارسات سيـاسية ليبـرالية ، دون أن تتمكن القـوى التحررية المُمْسِكة بزمام السلطة في بعض الأقطار العربية من اكتساب الشرعية التاريخية التي تُؤهلها لإيجاد التصالح الضروري والمطلوب بينها وبين المجتمع الذي تسوسه . فلم يتأسس المجتمع المدني ، ولم تتمكن الدولة من كسب الشرعية القانونية العقلانية ، فتلفعت بأرديـة السلطة الكاريزمية ، ومارست الإستبداد المقنَّع.

إن نُبل أهداف وشعارات الوحدة والتحرر والعـدالة والتنميـة ، يجب ألا يجعلنا نغفل بالمقابل نبل القيم السياسية القائمة في امتلاك المواطن للحريات الأساسية ، وحقوق الإنسان ، والمشاركة السياسية . دون أن يعني هذال إجراء أية مفـاضلة ، بـل إجراء تـركيب تاريخي

---

(١) انظـر : خير الـدين حسيب [وآخرون] ، **مستقبـل الأمة العـربية : التحـديات ... والخيارات** ، مشروع إستشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨) ، ص ٥٢٧ .

مبتكر ، يساهم في ردم الفجوة الكبيرة بين الدولة والمجتمع[١].

إننا نتفق إلى حد كبير مع هذا التحليل ، وندعمه ، مُؤكدين أن غياب البعد الديمقراطي في الممارسة السياسية لا يتعلق فقط بالفضائل التحررية التي مارست السلطة ، بل إنه يتعلق أيضاً بالتيارات السياسية التي ما زالت تحمل الشعارات نفسها ، دون أن تتمكن من تجاوز مأزق الحركة السابقة ، وذلك بإدراك سلبياتها ، ومحاولة التفكير في البدائل التي تتيح تجاوز هذا المظهر من مظاهر أزمة حركة التحرر العربي.

وفي السياق نفسه نحن لا نتفق على التشخيص الذي يفسر أزمة حركة التحرر العربي بكونها أزمة القيادة الطبقية البرجوازية للحركة ، وذلك باستعمال مرادفات متعددة لمفهوم القيادة الطبقية البرجوازية للحركة ، من قبيل البرجوازية الوطنية ، والبرجوازية الصغيرة ، والبيروقراطية[٢] ... إلخ ، إن هذا النوع من التحليل لا يقنعنا للأسباب الآتية :

أ ـ بساطة التحليل الذي يمارسه ، والطابع الإسقاطي والاختزالي لهذا التحليل . نقصد بذلك اعتماد جملة من المفاهيم المستخرجة من رصد حالات تاريخية ومجتمعية محددة ، وتعميمها ، دون ممارسة أي امتحان معرفي أو تاريخي عليها ، وهو ما يعني اختزال التاريخ ، وإسقاط المفاهيم الجاهزة ، بدل ممارسة الإبداع في فهم بعض مراحل التاريخ ، بالإستفادة من تلك المفاهيم بالصورة التي

---

(١) انظر : علي أومليل ، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٥) ، ص ١٩٣ ـ ٢١٥ ، وعبد الباقي الهرماسي ، « القومية والديمقراطية في الوطن العربي » ، في : **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** . مرجع مذكور سابقاً ، ص ١٦٩ ـ ١٩١ .

(٢) انظر نموذجاً لهذا التحليل ، في : **حوار ديمقراطي من أجل التغيير** ، مرجع مذكور سابقاً ص ١٠١٩ ـ ١٠٢٣ .

تُطورها ، وتوسِّع من دلالاتها ، وتكسبها إجرائية أوسع ، وهو الأمر الذي يدعم علميتها وقدرتها التفسيرية العامة.

ب ـ غموض المفاهيم المستعملة ، وعدم الاتفاق على محتواها بشكل دقيق ومضبوط ، من قبيل مفهوم « البرجوازية » و « البرجوازية الوطنية » ، فلا توجد في الوطن العربي حسب علمنا التحليلات التاريخية ، والسوسيولوجية الكافية ، التي تمنحنا القدرة على استعمال هذه المفاهيم دون حدود قصوى من الحذر العلمي الضروري في كل تحليل مادي تاريخي عيني.

ج ـ ميكانيكية التحليل المتضمن في هذا التشخيص ، ذلك أنه ما دامت الأزمة أزمة برجوازية ، فإن تجاوزها يكون بتمكن البروليتاريا من قيادة حركة التحرر العربي . فهل هذا صحيح أولاً ؟ ولماذا لم تتمكن البروليتاريا من قيادة الحركة ثانياً ؟

إن أزمة حركة التحرر العربي في نظرنا أعمق من الزوج المفهومي ، برجوازية/بروليتاريا . ونحن نعتقد أن شمولية الأزمة تدفعنا إلى محاولة الإمساك بحركيتها العامة ، لا محاولة البحث في أصولها الطبقية فحسب ومن دون تحليل تاريخي عيني يجتهد في صياغة المفاهيم المادية المتولدة في زمن عربي لم يعد قادراً على الإستقلال ، منذ لحظة التغلغل الإستعماري المباشر في نهاية القرن الماضي ، إلى التبعية المكشوفة والمقنَّعة اليوم[1].

٢ ـ يتعلق المظهر الثاني ، بالفقر البارز في الجانب الفكري المواكب لحركة التحرر العربي . فقد تغذت هذه الحركة بنصوص الفكر القومي البعثية ثم الناصرية ، دون أن تتمكن من بلورة نظرية تاريخية

---

(١) أنظر محاولة جيدة لتحديد وتحليل بنية الحركة التقدمية العربية ، في : **دراسات في الحركة التقدمية العربية** ، (ندوة) (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧) ، ص ١٧ ـ ٣٣ .

في التحرك القومي العربي ، أو نظرية في النهضة العربية أو في المشروع الحضاري العربي.

لقد ظل الفكر القومي الذي شكل ويشكل المنظومة النظرية المرجعية للتحرك التحرري العربي ، قاصراً عن تمثل التاريخ العربي والحاضر العربي ، وطغى عليه الطابع الطوباوي ، التبشيري والرومانسي أكثر من الطابع التاريخي . وما يدعم هذا التحليل أن أقطاب حركة التحرر العربية الذين وصلوا إلى السلطة كانوا في أغلبيتهم ينتمون إلى القطاع العسكري. ونظراً إلى أنهم لم يتمكنوا لا من تحرير فلسطين ، ولا من ردم الهوة القائمة بينهم وبين مجتمعاتهم ، بدعوى تمثيلهم لقوى الشعب العامل ، ولقيادته الثورية ، فقد أنتجوا المثقف الببغاء ، والصحفي القادر على تحويل البيان البسيط والمكتوب بلغة مُلفقة إلى عقيدة ، دون أن تكون لهذه العقيدة أبسط مقومات الفكر التاريخي الفاعل ، وأبسط مقومات النظر العميق.

إن التضخيم الإعلامي ، والتعتيم الإعلامي الذي حَوَّل - في بعض مراحل حكم بعض الأنظمة - بعض الخطب والبيانات إلى نصوص في الفكر السياسي ، وإلى نصوص عقائدية موجهة ، ساهم في تكريس الفقر الفكري والازدواجية الفكرية التي تشكل اليوم علامة من علامات أزمة حركة التحرر العربي (غياب الإبداع النظري المؤطر لحركة التحرر العربي) . واليقظة القومية التي ولدتها تجارب الاستعمار ، وولدها الوجود الإسرائيلي في الأرض العربية، وساهمت ثورة ١٩٥٢ في صياغة بعض شعاراتها، لم تدفع بمشروع الفكر القومي إلى بناء نظرية جديدة في القومية، نظرية تستطيع تمثل المطلب النقدي اللازم لكل فكر حي ، والمطلب الديمقراطي كحاجة تاريخية مناسبة لوضعنا التاريخي المتجه صوب التغيير المجتمعي والسياسي .

تقف حركة التحرر العربي اليوم أمام نصوص لا تملك قوة النظر ولا شموليته ، ولا تتسم بأي طابع نقدي يقطع مع ضلالات الجزم

العقائدي المطلق ، وهي تُبرر قصورها النظري بمتطلبات العمل ، وتُبرر إزدواجيتها بالتكتيك السياسي والمرحليه ، وتنسى عند قيامها بأعمال التبرير المذكورة ، أنها تضع الإطار الفكري الذي لا يُمَكِّن من رؤية ما جرى ويجري في الواقع العربي . ومن هنا فإن حركة التحرر العربي مطالبة اليوم ، ومن أجل تجاوز هذا القصور الذي صنعته بنفسها ، بتحكيم مطرقة النقد المتواصل ، لتعميق النظر في مآل الحركة ، وصياغة الرؤية الفكرية القادرة على الإمساك بمعضلة التأخر العربي ، في مختلف أوجهه ومظاهره ، ومن بينها المظهر الفكري في مجال الفلسفة القومية التحررية النقدية والديمقراطية[1].

٣ ـ تتضح ملامح هذا المظهر في التبعية للإقتصاد الرأسمالي . إن شعار بناء اقتصاد وطني مستقل عبّر وما زال يعبّر عن مطلب تاريخي . صحيح أنه تحقق جزئياً في بعض مراحل التحرر العربي ، في هذا القطر العربي أو ذاك ، وفي هذا المظهر الاقتصادي أو ذاك . إلا أنه يظل إلى حدود يومنا مطلباً تاريخياً في مجموع أقطار الوطن العربي.

وإذا كان من المؤكد أن زمن المطلب يواكب زمن الإنقلابات الصناعية والتكنولوجية في العالم المتقدم ، وأن جدلية التاريخ مسألة موضوعية يتحكم فيها أكثر من طرف ، إلا أن هذا الأمر يدفعنا إلى مزيد من التفكير في الأساليب التاريخية التي تهبنا القدرة على فك الارتباط بالنماذج الاقتصادية الجاهزة ، من أجل بلورة خيارات اقتصادية تتيح

---

(١) يمكن تبيُّن إرهاصات واضحة لهذا الفكر في مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي الذي أشرف على إعداده مركز دراسات الوحدة العربية ، ويقع في أربعة محاور : إبراهيم سعد الدين [وآخرون] ، التنمية العربية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٨)؛ سعد الدين إبراهيم [وآخرون] ، المجتمع والدولة في الوطن العربي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨)؛ علي الدين هلال [وآخرون] ، العرب والعالم (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨) ، وحسيب [وآخرون] ، مستقبل الأمة العربية : التحديات ... والخيارات .

لنا تنمية مستقلة[1] ، وتمنحنا جدارة الوجود التاريخي المبدع والفعال.

لقد تعلم العرب من الطفرة النفطية فنـون الإستهلاك ، دون أن يتمكنوا من استغلال فـوائض النفط في معركـة التحرر الاقتصـادي والتحرر العربي الشامل ، ومعناه أنهم ضيعوا إمكانية طبيعية تاريخية لن تتكرر[2].

وبناء على ما سبق ، ظل شعار التنمية الاقتصاديـة المستقلة ، والبناء الاقتصادي القومي الموحد ، مطلباً موضوعياً في قائمة أولويات حركات التحرر العربي.

٤ ـ أما المظهر الرابع فيتجلى في اختلال التوازن الإستراتيجي بين العرب وإسرائيل . وإذا كنا نعتقد أن المسألة الفلسطينية تشكل بؤرة مركزية في كل مشروع تحرري عربي ، فإن قياس ميزان العلاقة العربية ـ الإسرائيلية يؤشر اليوم على تولد شـروط جديـدة ، تعكس المستوى الجديد الذي آلت إليه شعارات مواجهة الخطر الصهيوني . فقد أصبح البعض اليـوم يطلق على الزمن العـربي الحالي ، الـزمن الإسرائيلي . لقد تراجعت شعارات التحرر والتحريـر ، وانطلاقـاً من منطق الحسابات الحربية والإستراتيجية فإن مؤشرات من قبيل : ضـرب المفاعل النووي العراقي ، ضـم الجـولان ، غزو بيـروت ، ضـرب مقـر منظمة التحرير الفلسطينية في تونس ، ضـرب الجمـاهيريـة العربيـة الليبية ، قتل أبو جهاد ...إلخ ، إضافة إلى علامات أخرى ، أبرزها ، تجديد معاهدة التعاون الإستراتيجي الإسرائيلي ـ الأمريكي والحرب الأهلية اللبنانية ، فإن كل هذه الأحداث تُؤشر على أمر بالـغ الدلالـة

---

(١) انظر محاولة لتحديد هذا المفهوم ، في : إسماعيل صبري عبد الله ، « التنمية المستقلة : محاولة لتحديد مفهوم مجهَّل » ، في : **دراسات في الحركة التقدمية العربية** (ندوة) ، ص ١٩٩ ـ ٢٦٧ » .

(٢) أنظر : لطفي الخولي ، **مستقبـل الصراع العـربي ـ الإسرائيلي عـام ٢٠٠٠** ، ط ٣ (الدر البيضاء : منشورات عيون ، ١٩٨٨) ، ص ١١٠ .

والخطورة ، هو الإختلال الإستراتيجي الملحوظ بين العرب وإسرائيل ، عسكرياً وسياسياً . وقد وَلَّد هذا الإختلال مظاهر فرعية جديدة في وضع حركة التحرر العربية . ورغم أن انتفاضة الأرض المحتلة قد أبرزت نوعية جديدة من التحول الكيفي في الصراع العربي ـ الإسرائيلي ، فإن الصراع الفلسطيني ـ العربي ، يقلص من النتائج الممكنة لإنتفاضة الأرض المحتلة ، ويعيدنا إلى التأكيد مرة أخرى على استمرار حصول خلل بارز في الصراع العربي ـ الإسرائيلي ، وهو خلل قد تكشف الأيام القريبة المقبلة صورته التامة والمكتملة[١].

٥ ـ هناك مظهر أخير له خطورته القصوى في مجال الحركة السياسية العربية التقدمية . يتعلق الأمر بظاهرة الإنقسام في وسط التقدميين العرب ، وظاهرة الصراع العنيف والدموي بين هذه الفصائل . « فقد شهدت الحركة التقدمية العربية وما تزال إلى حد مقلق ، ظواهر إنقسام وتشرذم قواها وأحزابها باستمرار ، يستوي في ذلك مع اختلاف الدرجات ، الحركة الناصرية ، والتنظيمات القومية ، وحزب البعث العربي الإشتراكي ، والأحزاب الشيوعية ، والمقاومة الفلسطينية ، كما شهدت محاولات متباينة على مستويات مختلفة لاستئثار كل قوة منفردة بالسلطة ، أو فرض ذاتها في مركز القيادة قسراً في التحالف الجبهوي ، ونفي وجود الآخرين »[٢].

تعبر هذه الظاهرة بقوة عن غياب القدرة على ممارسة الحوار الديمقراطي[٣] ، ولهذا تلجأ الفصائل التحررية المتنازعة ، إلى فصل نزاعاتها بوسائل وأساليب لا علاقة لها بالدور المنوط بها في المساهمة

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٥ ـ ١٨٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٠ ـ ٨١ .

(٣) وانظر : إسماعيل صبري عبد الله ، « الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها » ، في : **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** . مرجع مذكور سابقاً ، ص ٤٦٥ ـ ٥١٧ .

في تأسيس تنظيمات ومؤسسات المجتمع المدني ؛ إنها الأساليب العشائرية ، والطائفية ، السابقة على تشكل المجتمع المدني.

ونستطيع أن نقول هنا من دون أدنى مبالغة إن عدم قدرة الفصائل التحررية العربية على صياغة برنامج عمل لمواجهة التأخر العربي في مختلف مظاهره ، يعبر عن غياب الممارسة الديمقراطية التي تطالب بها أغلب هذه الفصائل . إنها تطالب السلطة السائدة في الوطن العربي بالديمقراطية ، وتتحول في اجتماعاتها ، ومؤتمراتها ، إلى ممارسة كثير من صور القسر السياسي ، كما تتحول في علاقاتها مع بعضها إلى ركوب مركب المزايدات ، وتوسل أساليب الجدل العقيم ، حول بعض القضايا الفرعية ، دون أن تتمكن من إدراك الآثار التاريخية السلبية التي تترتب عن انقساماتها المتوالية في التاريخ العربي ، والوعي العربي ، ضمن مسيرة التحرر والتقدم ، الأمل والطموح.

ثالثاً ـ في المهام المستعجلة لحركة التحرر العربي :

يبدو لي أننا اليوم في وضع تاريخي جديد وأن مفهوم حركة التحرر العربية بمرجعيته التي بلورها في الستينات وما قبلها ، لم يعد قادراً على التعبير عن الطموحات العربية الجديدة . فالجميع يلح على وصف واقع هذه الحركة اليوم بالأزمة وانسداد الأفق ، والبعض الآخر يدعو إلى استبعاد هذا المفهوم . وقد حاولنا في الفقرات السابقة تشخيص جوانب من مظاهر هذه الأزمة ، والتأكيد على راهنية المفهوم من أجل التفكير في المحتوى المرتقب لحركة وفكر القوى العربية الساعية نحو استكمال التحرر ، وبناء المجتمع العربي الديمقراطي.

ولن يكون بإمكاننا أن نرسم حدوداً لمعنى حركة التحرر العربي اليوم ، إلا في ضوء متطلبات وآمال الشعوب العربية ، وفي كل الأقطار العربية . وقد لا نختلف إذا ما اعتبرنا أن مطالب الشعوب العربية

ما زالت تقف عند عتبة استكمال تحرير الأرض ، ثم احترام حقوق الإنسان بتدعيم سبل تأسيس المجتمع المدني ، والتنمية الإقتصادية ، والمشاركة في الحياة السياسية ، إضافة إلى تمثل التحولات العلمية والتقنية التي عرفها العالم ، خلال ثوراته المعرفية ، أي تمثل روح ومنطق المعاصرة . فهذه المطالب تشكل المستعجلات الموضوعية أمام الجبهة التحررية العربية . يجب أن نستفيد من دروس الماضي ، فقد انتكست الليبرالية العربية بانتقائيتها وازدواجيتها النظرية[1] ، وإهمالها المسألة الإجتماعية والمسألة القومية . وانتكست الدعوة القومية عندما وصلت إلى السلطة ، بإهمالها حقوق الإنسان ، وتداول السلطة ، والتنظيم السياسي الذي يحصن المجتمع ، ويساهم في تشكيل المواطن العربي الحر والواعي . وعرفت حركة التحرر العربي جزراً شخصناه فيما سبق ، وذلك لأنها لم تكن قادرة على صياغة رؤية واضحة ، تجاه الأحداث في الوطن العربي ، ولأنها لم تتحول إلى فعل تاريخي شامل وقادر على بلورة المشروع الحضاري العربي القوي والمبدع.

إن مخزون عطاءات وتضحيات الشعب العربي ، يحدد اليوم حجم الطاقة الثورية القابلة للإنفجار . وإذا لم تستثمر القوى العربية التقدمية هذا المخزون وتحوله كيفياً في اتجاه بلوغ المرامي التي تهب العرب القوة والمناعة اللازمتين للوجود التاريخي ، فإن القوى الظلامية التي أفرزتها دينامية التحول والصراع التاريخي العربي ، قد تستفيد من هذه الطاقة وتأتي على الأخضر واليابس[2].

من هنا ضرورة إنجاز المهام المستعجلة الآتية :

---

(١) أنظر : كمال عبد اللطيف ، **التأويل والمفارقة** . مرجع مذكور سابقاً ، ص ٢٧ ـ ٤٩ .

(٢) أنظر : لطفي الخولي ، **مستقبل الصراع العربي ـ الإسرائيلي عام ٢٠٠٠** ، مرجع مذكور سابقاً ، ص ٧٧ ـ ٧٩ .

١ ـ تجاوز الصراعات الجانبية بين الفصائل التقدمية العربية ، وذلك بصياغة برنامج سياسي مرحلي مستوعب لكل ما هو مشترك بين هذه الفصائل.

٢ ـ مواجهة ظاهرة استغلال الدين في السياسة وفي النزاعات الطائفية ، وهي الظاهرة التي أصبحت تضع الدين مقابل التقدم والديمقراطية ، وهو ما يعني محاولة التفكير في الاجتهادات النظرية التي ترتب من جديد العلاقة بين الدين والدولة في الوطن العربي(١).

٣ ـ تعميق الحوار الديمقراطي بين هذه الفصائل ، في أفق صياغة موقف موحد من إسرائيل ، ومن العلاقات الدولية . وذلك في ضوء المتغيرات التي حددتها الإنتفاضة الفلسطينية في الأراضي المحتلة (٢).

إن إنجاز هذه المهام ، يعتبر في نظرنا الخطوة الصفر الضرورية للتفكير في الأهداف القريبة والمنظورة لحركة التحرر العربي.

رابعاً ـ في الأهداف الممكنة لحركة التحرر العربي :

نحن نعتقد أن اليسار العربي المؤمن بالمستقبل ، والمؤمن بإمكانية تحقيق مشروع حضاري تاريخي قوي ومبدع ، لم يتمكن ، إلى حدود يومنا ، من صياغة رؤية كونية شاملة للعالم والمجتمع والإنسان . إن معاركه المستعجلة في المستوى السياسي ، والاقتصادي

---

(١) أنظر محاولة في هذا الباب ، في : كمال عبد اللطيف ، « مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي »، في: عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة**، ص ٧٧ ـ ١٠٧. وحول واقع الحركات الإسلامية في الوطن العربي ، أنظر : **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة) (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧) .

(٢) حول نموذج من الأعمال القومية المدعمة للإنتفاضة ، أنظر : « البيان الختامي لندوة الفكر والفن والأدب لدعم الثورة الشعبية في فلسطين » ، **المنابر** ، السنة٣ ، العدد ٢٩ (تموز/يوليو ١٩٨٨) ، ص ٢٩ ـ ٥٦ .

والعسكري والفكري ، جعلته غير قادر على امتلاك النفس القادرة على توليد الرؤية المطابقة للوجود . ثم إن الشرخ التاريخي الكبيـر الذي أحـدثته المـرحلة الإمبـرياليـة وتوابعهـا ، ولّد في التـاريخ العـربي المعاصر ، ردود فعل قاصرة عن تمثل لحظة الوجود في تمامها ، في تناقضاتها ، وفي الآفاق التي تحملها هذه التناقضات.

إن استراتيجية التحرر العربي الشامل ، الاستقلال التاريخي ، القوة والإبداع هي غايات نبيلة، لكنها تقع اليوم في أفق غير منظور، ونحن نستطيع تلمّس الطريق نحوها ، من خلال صياغة أهداف مرحلية واضحة وواقعية ، وقـادرة على الاستفادة من كـل انتكاسـات وهزائم الماضي.

أما الأهداف المرحلية التي تبدو لنا مناسبة ومطـابقة لأحـوال الوطن العربي فهي :

١ ـ دعم فرص اللقاء والحوار بين فصائـل الحركـة اليساريـة العربية ، في داخل القطر العربي الواحد ، ثم داخل الساحة العربية . فمن شأن هذا العمل إبعادَ الطوباوية ، والشعارية الفارغة ، عن أعمال التنسيق بين التقدميين الوحدويين العرب ، وفي الوقت نفسه التفكير في فرص اللقاء المرتبط بإنجاز ممارسات قادرة على التـدعيم الفعلي للقضايا المصيرية في الوطن العربي.

٢ ـ النضـال ضد التبعية الاقتصادية ، وصياغة برنـامج تنميـة مستقلة (تدعيم أطروحات التنمية الاقتصادية المستقلة).

ويقتضـي هـذا الهـدف التفكيـر المتـواصـل في مـآل الأنظمـة الإقتصادية الكبرى في العالم ، ومحاولة تقييم تجاربها ، وآفـاق هذه التجارب ، ثم محاولة التفكير في ممكنات الوطن العربي الاقتصادية ، وذلك لغاية محددة ألا وهي تكسير طوق التبعية ، وبناء اقتصاد عربي قادر على توفير متطلبات الحياة المادية الدنيا .

ولا شـك أن فك الارتبـاط الحاصـل بين أقطار الـوطن العربي

والاقتصاد الرأسمالي مسألة معقدة ، وأن عناصر كثيرة منها تـولدت تاريخياً من الإختراق الإمبريـالي للمنطقة العـربية في نهـاية القـرن الماضي ، إلا أن التفكير العقلاني والجدلي في واقع الاقتصاد العربي الحالي ، وواقع الاقتصاد الدولي ، يمكن أن يتيح لنا بلوغ مرمى التنمية الاقتصادية الشـاملة والمستقلـة ، وهو أمـر يساهم في دعم التحـرر العربي في الواجهة الاقتصادية.

٣ ـ العمل على ترسيخ أسس وقواعد المجتمع المدني . ولا بد من الإستفادة ، في صياغة هذا الهدف، من تجارب الحركات التحررية العربية ، التي مـارست السلطة ، أو مـا زالت تمارسـهـا من المنظور نفسه . فقد أصبح من المؤكد اليوم أنه لا سبيل لبناء دولة قوية إلا ببناء مجتمع قوي ، ولا سبيل لتحقيقهما معاً ، إلا عن طريق العقد العقلاني الذي يجعل الدولة مؤسسة اجتماعية سياسية ، ويجعل المجتمع مجتمع مواطنين ، لا مجتمع رعايا ، ولا مجتمع جماهير قادرة فقط على ترديد الشعارات ، ومدفوعة في الغالب لترديدها . ولعل تحقيق هذا المجتمع يقلص من إمكانية إعادة الروح إلى القبلية التي لم تختف تمامـاً من الساحة العربية ، والطائفية التي تمزق اليوم لبنان . فالمجتمع المدني هو مجتمع الدولة العصرية ، والدولة العصرية هي دولـة المؤسسات والقوانين واحترام حقوق الإنسان.

عندما يصبح هذا الهدف جزءاً من مشروع وبرنامج الأحـزاب العربية التحررية القطـرية ، وعنـدما يصبـح خياراً وارداً في معـارك الخيارات القوميـة ، فإننـا سنكون قـد اتجهنا صـوب طريق مخـالف لخيارات الستينات ، وهو طريق نعتقد أنه سيساهم في تضييق الفجوة الحاصلة اليوم في مختلف أقطار الوطن العربي ، بين الدولة والمجتمع ، بين المجتمع والدولة.

٤ ـ تـوسيع المطـالبة بـالـديمقـراطيـة ، حيث يـوضـع مطلب الديمقراطية اليوم في قائمة مستعجلات حركة التحرر العربي ، سواء

في تنظيماتها الذاتية ، أو في علاقاتها بالسلطة السائدة ، في هذا القطر العربي أو ذاك . وهنا لابد من رفع التباس عادة ما يرد عند الحديث عن الديمقراطية في الوطن العربي.

نحن لا نعتبر أن الديمقراطية هي حل الحلول (المفتاح السحري الجاهز) ، إننا نضعها في هذا السياق كهدف منشود ، ونعتقد أن الوطن العربي لم يتمثل بعد روح الديمقراطية . والذين يتحدثون عن ضرورة تجاوز المرحلة الليبرالية ، يتحدثون عن مرحلة لم تتحقق بكيفية تاريخية عميقة في أقطار الوطن العربي . ومن هنا فإن الديمقراطية السياسية فعل ما زال أمامنا ، إنه يشكل هدفاً من أهدافنا الممكنة.

إن كثيراً من مظاهر الأزمة التي تعصف بواقعنا العربي اليوم ، سواء في وسط التقدميين العرب ، أو في المحيط السياسي العربي العام بمختلف أبعاده ، يعود إلى غياب الديمقراطية . وإذا كانت الديمقراطية تقتضي وجود المواطن والحرية ، والميثاق العقلاني لتأسيس الدولة ، والمشاركة في السلطة ، وتعتمد في كل هذا على مبدأ الحوار الذي يعترف بالاختلاف وغنى التنوع ، فإن أغلب مظاهر أزمتنا تعبر عن غياب مطلب الحوار ، مطلب الإقرار بقيمة الرأي المغاير.

لا يعني هذا أن معنى الديمقراطية مطلق ومغلق ، أو أنها النموذج السياسي الجاهز . إنها هدف نرومه ، وبإمكاننا عند اقتناعنا به ، أن نَصِلَهُ بفكرنا ومتغيرات حاضرنا بالصورة التي تجعله أمراً ممكناً ، ومنسجماً مع محيطنا الاجتماعي والسياسي[1].

٥ ـ محاولة تمثل أسس المعاصرة في المستوى المعرفي (التحرر الثقافي) . فإن التحرر الاجتماعي المتمثل في المساهمة في تشكيل المجتمع المدني ، والتحرر السياسي الهادف إلى بلوغ

---

(١) أنظر خاتمة مناقشتنا لندوة « أزمة الديمقراطية في الوطن العربي » ، في : عبد اللطيف ، **التأويل والمفارقة** ، مرجع مذكور سابقاً ، ص ٦٦ ـ ٧٥ .

الديمقراطية ، يرتبطان بشكل آخر من التحرر هو التحرر الثقافي . بل أكثر من ذلك هناك تداخل بين هذه المستويات كلها ، فلا يمكن ، في نظرنا ، أن نحققها إلا ضمن وتيرة تاريخية جدلية ، لا تتخلى عن أي واحد منها على حساب الآخر.

والتحرر الثقافي كما نتصوره لا يكون إلا بمحاولة استيعاب التجارب الفكرية الحاصلة في العالم . فمن دون هذا الإستيعاب سنظل غرباء عن عالم يشيد بجوارنا ، دون أن نتمكن من معرفة قواعد وأصول تشييده . لنتعلم إذاً من دروس المعاصرة ، ولنعمم هذا التعلم ، من أجل أن نساهم غداً في الإبداع الفكري الذي يغذي آفاقنا المعرفية ، ويهبنا جدارة الوجود في التاريخ[1].

وإذا كانت الغاية البعيدة لكل فعل تحرري عربي كما نتصور ، هي تحقيق الإستقلال الخلاق ، بجوار الإنسانية ومعها ، فإن الخطوة المرحلية والهدف القريب يتمثل في السعي نحو اكتساب أصول المعاصرة العلمية والمعرفية ، دون أي شعور بالنقص أو التعالي المعتمد على طقس نفسي متشبع بوهم الأصالة التي لا تبلى .

إن هذه الأهداف المرحلية في المستوى التنظيمي لحركة التحرر العربي ، ثم في المستوى الاقتصادي والسياسي ، والاجتماعي والثقافي ، تظل بمثابة عناصر قادرة على صياغة برامج عمل مرحلية منظورة في الجبهة العربية التحررية ، من أجل تجاوز عثرات الماضي القريب . ونحن نريد أن تكون العناية بها من الدرجة نفسها ، فلا نسكت عن أي جانب منها باسم شعارات لا تُقَدِّر الخلل الناتج عن إغفال أي عنصر منها لمصلحة العناصر الأخرى . فهناك أكثر من صلة وَصْلٍ تجعل الاقتصادي ، والسياسي ، والثقافي ، بمثابة كتلة وجودية واحدة

---

(١) أنظر : الفصل ٦ من هذا الكتاب .

ذات مستويات ، وكل إخلال بأي منها ، يترك انعكاساته السلبية على الأخرى . يلزمنا إذاً العمل على تحقيق التوازنات في مسار الدفع بهذه الأهداف نحو التحقق الفعلي.

وهناك شرطان يسعفاننا بإنجاز كل هذه المهام ، أولهما ، شجاعة الإقرار بضرورة البرنامج المرحلي المواكب لطموحاتنا الواقعية ، وهو ما يعني شجاعة التمييز بين الاستراتيجية البعيدة غير المنظورة ، والهدف المرحلي المنظور والممكن ؛ وثانيهما ، التسلح بالفكر التاريخي النقدي الذي يمنحنا مناعة ضد كل ما هو طوباوي. وفي حالة الوعي النضالي بكل هذا يكون بإمكاننا أن نضيف خطوة إلى مسلسل التحرر العربي المنشود وهو محتوى حركة التحرر العربية اليوم ، دون أن نكتفي بالتغني بالمستحيل ، إلا إذا شئنا أن نكتفي بالغناء ، وهو ما لا أعتقد أن هذا ما نعمل من أجله .

وبعد ،

« نحن نقول إن المستقبل اختيار إنساني وبشري ، وأنه لا توجد حتميات مفروضة خارج سياق التاريخ ، وأن البشر يصنعون غدهم بما يتخذونه اليوم من اختيارات وقرارات ، وأن الفارق بين شعب وآخر ، أو أمة وأخرى ، هو في قدرة نخبتها السياسية على استخلاص عِبر الماضي ودروسه ، وتحديد أسس النهضة المنشودة وملامحها في سياق المعطيات الدولية القائمة والمستقبلة »(١) .

□□

---

(١) نقلاً عن علي الدين هلال [وآخرون] ، **العرب والعالم** ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ٣٨٧) .

٨

الوحدة العربية :
في أوليات الخطاب الوحدوي الجديد

« ما من إصلاح تم وتقدم وحصل ، ولا من نهضة تحققت ورسالة انتشرت ... إلا وكانت قد بدأت على شكل مشروع تخيلته الأذهان ، وأمل جاش في الصدور ، ومثل أعلى توجهت إليه وتعلقت به النفوس » .

ساطع الحصري

يلاحظ الباحث المهتم بالأدبيات الوحدوية في الكتابة السياسية العربية ، طغيان آلية التكرار ، وآلية « الشعارية » على هذه الأدبيات . وبقدر ما تشتد اللغة المتحمسة للوحدة العربية في البيانات والخطب ، تغيب الأبحاث والدراسات التي تتجه نحو الإمساك العلمي بالوحدة وموضوعها . وغالباً ما نلاحظ نسخ الخطابات الوحدوية لبعضها البعض ، دون أية محاولة لمساءلة الأسس ، أو نقد للمبادىء والأطروحات .

نحن نسجل هنا ظاهرة عامة ، دون أن ننسى في الوقت نفسه الإشارة إلى ملامح التباشير الفكرية الوحدوية التي بدأت تعيد النظر في أوليات المعتقد الوحدوي ، وتساهم في صياغة كتابة وحدوية جديدة . يتعلق الأمر بالأبحاث والدراسات التي ينشرها « مركز دراسات

الوحدة العربية » ، سواء في الكتب التي أشرف على نشرها ، أو في الأبحاث والدراسات التي يصدرها في مجلته **المستقبل العربي** . كما يتجلى في الدراسات الجريئة التي تحتضنها مجلة ا **لوحدة** ، الصادرة عن « المجلس القومي للثقافة العربيـة » ، والتي تقارب من أكثـر من زاوية قضايا الوحدة العربية.

ففي منبر **المستقبل العربي** ، كما في منبـر **الوحـدة** ، ـ رغم الاختلافات التي يمكن أن توجد بينهما ـ يمكن أن نلمس الجهد المبذول لتطويق الفكر الوحدوي التقليدي ، والمحاولات الجادة لصياغة أوليات فكر وحدوي جديد . وذلك في دائرة إنعاش وتجديد الاختيار القومي في الفكر السياسي العربي المعاصر[١].

هناك أمر آخـر ، يمكن النظر إليـه باعتبـاره يشكل واحـداً من المرجعيات السياسية المؤطرة لهذه الكتابات الوحدوية الجديدة ، وهو يتعلق بالمحاولات الوحدوية الإقليمية التي عـرفها الـوطن العربي في السنوات الأخيرة ، « مجلس التعاون الخليجي » ثم « مجلس التعاون العـربي » ، و « اتحاد المغـرب العـربي »[٢] . ففي هـذه المبـادرات السياسية ما يؤشر على نزوع وحدوي متدرج نحو الوحدة العربية . وهو اختيار لم يعتن به الخطاب الوحدوي التقليدي ، ولم يتمكن في فـورة حماسه الكبير لتحقيق الوحدة العربية الشاملة من تثمين الجهد الواقعي المرحلي الذي يقف وراءه ، في سبيل تعبيد الطريق نحو الأمل التاريخي

---

(١) نحن لا نقوم هنا بعملية حصر كلية وشاملة لأغلب الجهود التي تبذل في محيط الوطن العربي في مجال تجديد الفكر القومي ، ولكننا نشير على سبيـل المثال إلى مـركزين يحتلان مكانة هامة في مجال العناية والإهتمام بالوحدة العربية والمستقبل العربي .

(٢) إن الإنفراط الذي أصاب « مجلس التعاون العربي » إثر أزمة وحرب الخليج يدل فعلاً على هشاشة التنظيمات الإقليمية العربية ، كما أن الامتحان الذي يمر به الآن « إتحاد المغرب العربي » نتيجة للحصار المضروب على ليبيا يشير إلى مأزق الاتحاد وانسداد آفاقه .

الكبير والمشروع ، نحو الوحدة العربية الشاملة.

نسجل إذن المواكبة الحاصلة بين بدايات تشكُّل خطاب وحدوي جديد في الوطن العربي ، ومحاولة إنجاز تجمعات عربية إقليمية للتكامل والتعاون والتنسيق بين أقطار عربية متعددة ، في مشرق الوطن العربي ومغربه . فهل تتيح لنا هذه المواكبة الوصول إلى بعض الخلاصات الجديدة بصدد مفهوم إشكالية الوحدة العربية ؟

قبل الجواب عن هذا السؤال ، نريد أن نوضح أولاً أن المراحل التي عرفها الخطاب المؤسس للوحدة العربية منذ إرهاصاته الأولى في نهاية القرن الماضي ، إلى التشكل الذي اتخذته ملامحه في الأدبيات البعثية ، ثم في الأدبيات الناصرية وما يدور في فلكها ، لم تكن مراحل اعتباطية ، فقد تشكلت ضمن تاريخيتها ، وحاولت أن تقدم تعبيرها عن روح مرحلة تاريخية معينة.

لقد تبلورت تيارات الفكر الوحدوي في صورة ردود فعل ضد الاستعمار بكل أشكاله . كما تبلورت كنزوع تاريخي مشروع نحو الوحدة ، باعتبارها الاختيار الموصل إلى النهضة العربية المنشودة . ولقد طغى على هذه المراحل طابع الطوبى[1] والتبشير . فكان الخطاب الوحدوي التقليدي يتغنى بالوحدة ، ويبني الرؤية المتسقة داخل الخطاب ، دون أية عناية بالتاريخ الحي ، في تناقضاته ، ومقتضياته الواقعية . وقد انتهى إلى بناء منظومة فكرية قومية قائمة على مفاهيم الهوية والأصل ، والتاريخ المشترك ، واللغة والوجدان ، منسجماً في ذلك مع تقليد قوموي سائد . فاختزل مشروع الوحدة العربية الشاملة

---

(١) نستعمل مفهوم « الطوبى » لوصف درجة انفعال القوميين العرب بدولة الوحدة العربية المأمولة ، وتتمثل الطوباوية في سياق حديثنا في محاولات بناء رؤى وحدوية مستحيلة ، للتعبير عن درجة الولع الوجداني بموضوع الوحدة . إن الطوبى هنا إنتاج تاريخي يمتلك مبرراته في طبيعة الواقع العربي المجزأ .

في دولة الوحدة ، دون أن يفكر في مؤسسات الوحدة الأخرى القاعدية ، وهي المؤسسات المرتبطة ببنيات المجتمع العربي . وقد أدى اختزال الوحدة العربية في المؤسسة السياسية إلى تعلق الفكر الوحدوي التقليدي بمجموعة من الانتظارات : « انتظار دولة ثورية وحدوية ، على رأسها قائد تجود به الأقدار(...) وانتظار ثورة الجماهير التي تستطيع الإطاحة بالحكومات الإقليمية المعيقة للوحدة ، وانتظار أن تفشل الإقليمية في الاستمرار أمام الضغط الخارجي الصهيوني ، والتوسع الأمبريالي ، فيطاح في الوقت نفسه بهذه الأنظمة ، ويقضى على الصهيونية والأمبريالية معها »[1] .

ولا يعني هذا أننا نكتفي هنا برصد الجوانب السلبية في هذا الخطاب ، وذلك لأننا نعتقد أن الطوبى العظمى ـ الوحدة العربية ـ ساهمت وما زالت تساهم في تحفيز الوجدان ، وشحذ الذاكرة ، كما تساهم في إنعاش الأحلام ، وبعث الحنين نحو دولة عربية موحدة وقوية ، وقادرة على المساهمة في تطور التاريخ البشري بجوار البشرية المتقدمة ، وفي تكامل وتعاون معها.

إلا أننا نعتقد أنه لا يمكن لتيار الوحدة العربية « أن يستعيد قوته وتأثيره إلا من خلال صيغ جديدة ، ومن خلال نقد تجارب الماضي ، ومن خلال العمل العقلاني الدؤوب والمستمر ، دون أوهام أو انفعال ، ودون حرق للمراحل أو القفز فوقها »[2].

تتجه الأحداث والأفكار الجديدة إذن نحو صياغة أفق جديد للتفكير في الوحدة العربية[3] . وهو أفق يحاول فك حصار الطوبى

---

(١) علي أومليل ، **المستقبل العربي** ـ العدد ٩٣/ ١٩٨٦ ـ ص ١٤٢ .

(٢) عبد الرحمن منيف ، في **دراسات في الحركة التقدمية العربية** ـ بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧ ، ص ١٠١ .

(٣) نقرأ في تقرير هام عن ندوة « الوطن العربي وتحديات الوضع الراهن » ما يلي : « إن =

بالاتجاه ما أمكن صوب التاريخ . ونحن نعتقد أننا في أمس الحاجة إلى هذا الأفق الجديد ، وذلك للدفع بالفكر العربي القومي نحو إعادة النظر في أطروحاته ومبادئه ، من أجل مزيد من التعمق في بناء الفكر الوحدوي المطابق لتاريخه . ومن أجل مزيد من التفكير في السبل والاختيارات القادرة على تحقيق مطلب الوحدة العربية .

وإذا كنا ندرك أن الوحدة العربية ليست مجرد تجميع للدول التي نطلق عليها إسم المجموعة العربية ، وأن تحققها سيؤدي إلى تغيرات هامة في المشهد السياسي العالمي[1] ، أدركنا أهمية الخطوة التي نحن بصدد محاولة التفكير فيها.

ولا بد من الإشارة إلى مسألة ثانية ، في سياق هذا التمهيد المتعلق برصد الإرهاصات الجديدة في الفكر الوحدوي العربي ، ويتعلق الأمر بالمساهمة المغاربية والخليجية في هذا الباب . أقصد هنا بالضبط بدايات تشكل خطاب مغاربي متميز في موضوع الوحدة العربية[2] ، وهو يشكل اليوم رافداً نقدياً يتسم في مجمله بالسجالية ـ دون أن يتمكن من تأسيس فكر وحدوي مبني ومتكامل ـ ويساهم في

الوحدة تحتاج إلى نظرة واقعية ، والوحدة الشاملة بالمفهوم الناصري ليست من المنظورات الممكنة . فالقوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية وعجز الإرادة السياسية تجعلها غير ممكنة . من ناحية أخرى فإن النزعة القطرية السافرة مرفوضة ومخاطرها شديدة ، كما اثبتت تجربة النظام العربي حتى الآن ، إذاً المطلوب صيغة وسطى بين المنظورين » . في مجلة **المستقبل العربي** ـ العدد ١٠٠/ ١٩٨٧، ص ١٦.

(١) راجع محمد عابد الجابري : « المثقف العربي وإشكالية النهضة » ، في كتاب **المثقف العربي وعلاقته بالسلطة والمجتمع** ـ الرباط ، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ، ١٩٨٥ ، ص ١٢٩ .

(٢) راجع كتاب :

Hichem Djaït: **La Personnalité et le devenir arabo-islamique**,, Ed: Seuil, Paris, 1974, P.68-115.

وكذلك كتاب محمد عابد الجابري : **الخطاب العربي المعاصر** ـ بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٢ ، ص ٩٧ ـ ١١٧ .

خلخلة أركان المشروع الوحدوي التقليدي . كما يدعم في الآن نفسه الكتابات الجديدة في مجال الوحدة العربية ، وهي الكتابات التي تنتشر اليوم في أغلب أقطار الوطن العربي بدرجات متفاوتة القيمة في كمِّها وكيفها.

إن المؤشرات السابقة رغم طراوتها القومية ـ إذا صح هذا التعبير ـ تضعنا أمام عناصر نظرية دالة في المنعطف الجديد الذي لاحت تباشيره كما قلنا في الكتابات الوحدوية الآتية في المجال الثقافي العربي.

نستطيع أن نقول إذاً إن سنوات الجزر الوحدوي التي عرفها الفكر القومي بعد هزيمة ١٩٦٧ ، وبعد فشل الوحدة العربية السورية المصرية ، قد بدأت تنتهي ، ويحل محلها نزوع وحدوي جديد يتسم سواء في الممارسة أو في الخطاب ، بكثير من العقلانية والتاريخية ، مع محاولة بارزة للإستفادة من أخطاء الماضي . وذلك لإنجاز مشروع الوحدة العربية ، وهو المشروع الذي أصبح يقترن في عموم هذه الكتابات بتحقيق المشروع الحضاري العربي ، المشروع الذي سيسمح تحققه بحضور قوي ومبدع للمجموعة العربية داخل العالم.

في أوليات الكتابة الوحدوية الجديدة :

إن متابعتنا للأدبيات الجديدة في مجال الوحدة العربية ، جعلتنا نقف على جملة من المبادىء العلنية والمضمرة داخل هذه الكتابات . ورغم أنه يصعب علينا في الوقت الراهن ادعاء إمكانية وجود منظومات فكرية جديدة في مجال الوحدة العربية ، إلا أنه يمكننا أن نساهم في إنجاز محاولة أولية تتوخى إبراز العناصر النظرية الجديدة الموجهة لهذه الكتابات ، وذلك من أجل تعميقها ، والمساهمة في تطويرها للدفع بها نحو مزيد من التشبع النظري الذي يكفل لها الصلابة النظرية

المناسبة لدورها التاريخي المتمثل في إضاءتها للمشروع الوحدوي .

١ ـ نحو عقلنة الخطاب الوحدوي :

تؤكد الكتابات الوحدوية الجديدة ، أن الأدبيات الرومانسية عن الوحدة العربية ، تساهم في إغناء الوجدان العربي ، وتوسع دائرة الحلم العربي ، لكنها لا تصنع التاريخ . وفي عثرات الماضي القريب ، وفي الأوضاع الحالية للذين ما زالوا يرددون قواعد تلك الأدبيات ، ما يدل على أن الشعار الكبير وإن كان يرسم أفقاً للتحرك الفكري والتاريخي ، فإنه لا يؤسس تجارب تاريخية مستقرة وفاعلة . إن ما يصنع التاريخ في نظر المحاولات الجديدة ، هو محاولة فهم معطيات المحيط العربي بكل متغيراته وثوابته[1] . وهو ما يعني محاولة إنجاز الحسابات السياسية التاريخية والعقلانية ، ومحاولة تعميق الوعي بالمصالح والمنافع والخيرات المشتركة .

فقد ميّزت الكتابات التقليدية في الفكر الوحدوي وتُميِّز الكتابات التي ما تزال تدور في فلكها بين المدخل السياسي ، والمدخل الاقتصادي ، والمدخل العسكري للوحدة العربية . أما الفكر الوحدوي الناشىء فإنه يتجه من جهة نحو إعادة النظر في منطق التمايز بين المداخل المذكورة ، مع محاولة إبراز التداخل الكبير بين الرأسمال الاقتصادي ، والرأسمال السياسي ، والرأسمال الرمزي الثقافي . فالمؤسسات التي تنشئها رؤوس الأموال المذكورة ، رغم استقلالها النسبي ، فإن التطورات التي عرفتها العلوم الإنسانية في العقود الأخيرة تعلمنا ضرورة إدراك تلاحمها القوي داخل نسيج البنية المجتمعية . لا مجال إذاً ، في منطق الكتابات الجديدة ، لنقد المدخل

---

(١) راجع بحث غسان سلامة : معوقات الواقع العربي القطري . وهو بحث قدم في ندوة « **الوحدة العربية : تجاربها وتوقعاتها** » المنظمة من طرف مركز دراسات الوحدة العربية (انعقدت الندوة في صنعاء من ٥ إلى ٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨) .

الاقتصادي للوحدة العربية ، بل إن دعم هذا المدخل يساهم في نسج علاقات قاعدية بين أقطار الوطن العربي ، ويعزز وتيرة الوحدة العربية[1].

إن إنجاز دراسات علمية حول إمكانيات وآفاق التعاون والتكامل الاقتصادي العربي ، طريق لا يتنافى مع الحلم بالوحدة ، لكن التفريط فيه باسم تجارب التاريخ ، وباسم الوحدة العربية الشاملة ، يحيل إلى منطق أخلاقي في التفكير في الوحدة العربية[2].

لا ترتبط العقلنة هنا بالدفاع عن المدخل الاقتصادي قدر ما تتجه نحو مواجهة الإشكال الوحدوي في شموليته . فالاقتصاد والسياسة والثقافة والتربية والحرب[3] ، كلها عناصر متداخلة حتى وإن صُنِّفت بشكل منفصل ومتقطع ، وأن التفريط في أي جانب منها باسم المطلب الكلي الشامل يفرط فيها أكثر مما يُقَرِّب منها.

إن محك الآراء الوحدوية الجديدة يتحدد في مدى قدرة عقلانيتها على إحداث التجاوب المطلوب مع متغيرات اللحظة التاريخية العربية ، التي تتجه نحو فهمها ، ومحاولة توجيهها ، نحو فعل الوحدة العربية ، بأساليب الإنجاز العقلاني ، وروح المصلحة التاريخية . ولا يعني التأكيد على عقلانية مبدأ أو مدخل « المصلحة المادية » ، أن الفكر القومي التقليدي لم يكن يعرف هذا المبدأ ، فقد كان مفهوم « المصلحة المشتركة » وارداً في كثير من هذه الأدبيات القومية إلا أنه

---

(١) راجع نديم البيطار : **النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية** ـ بيروت ، معهد الإنماء العربي ،١٩٧٨.

(٢) تراجع بخصوص هذه النقطة نتائج استمرار الأوضاع العربية كما هي عليه الآن في خير الدين حسيب: **مستقبل الأمة العربية، التحديات... والخيارات** ـ مرجع مذكور سابقاً ، ص ٢٧١ ـ ٣٤٣ .

(٣) أمينة بلعوشي : « مساهمة في دراسة النزاعات المسلحة بين الدول العربية » ـ **مجلة الوحدة** ـ العدد ١٧/١٩٨٦ .

كان يرد في سياق خجول . إن إبرازه اليوم ، والإلحـاح عليه ، يعني إعادة تحيينه ، ومحاولة إضفاء القوة عليه ، خاصـة وأنه يُعـوِّض في أدبيات الوحدة الجديدة ، مفاهيم الهوية والأصل والتاريخ المشترك .

تتراجع إذن في الكتابات الوحدوية الجديدة المفاهيم ذات النفحة الميتافيزيقية، التي كانت سائدة في خطاب الوحدة التقليدي، لتبرز على حسابها مفاهيم ذات طبيعة وضعية وتاريخية ، وهو أمـر له أكثـر من دلالة . لقد أصبحت الأولوية في التفكير الوحدوي الجديد تُعطى للجانب المصلحي النفعي والمباشر ، بناء على محاولـة الاستفادة من دروس التجارب الوحدوية في التاريخ البشري[1] ، وتجارب التعـاون الدولي اليوم . ونحن نعتقد أن إنجاز دراسات وحدوية في ضوء هذه المفاهيم الجديدة سَيُطور الرؤية العربية لمشروع الـوحدة ، ويُمكّنـا من وعي تاريخي قادر على معرفة حدوده ومقاصده.

٢ ـ إعادة بناء الزوج المفهومي : دولة الوحدة/الدولة القطرية

لا مفر من التأكيد ثانية على الطابع السجالي للأفكار الوحدوية الجديدة ، فهي تتشكل في مواجهة مستمرة مع تاريخ الفكر القومي . إنها لا تفتأ تؤسس خطابها ومفاهيمها ، في جدال حي ومتواصل مع الأطروحات القومية الكلاسيكية ، وذلك في إطار محاولة تجـديد هـذه الأطروحات في ضوء متغيرات الحاضر العربي ، وملابسـات الصراع العالمي.

ويحتل مفهوم الدولة القطرية مكانة هامة في الأدبيات الوحدوية الجديدة ، فقد أصبحنا نلاحظ ظهور بعض الأبحاث التي تتناول بكثير

---

(١) راجع عبد المنعم سعيد : « دروس التجارب الوحدوية في العالم » . بحث قدم إلى أعمال ندوة «الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها » .مركز دراسات الوحدة العربية ، صنعاء ٥ ـ ٨ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٨.

من الجرأة علاقة الدولة القطرية أو الدولة الوطنية بالدولة القومية الواحدة[1].

لقد كان الفكر القومي يسلم بأن الدولة القطرية صنيعة من صنائع الإستعمار . إنها تشكل عائقاً قوياً أمام شعار الوحدة العربية ، وذلك بحكم رسوخها في الزمان . إلا أننا لا نجد في الأدبيات الوحدوية الكلاسيكية أبحاثاً تهتم بالمنطق التاريخي السياسي الذي يحكم هذه الدولة ، وهو ما يفسر فقر الفكر السياسي العربي عامة ، والفكر القومي على وجه الخصوص في مجال دراسة الدولة ونظم الحكم المعاصرة في الوطن العربي.

ومن هنا فإننا نعتبر أن صدور أعمال ندوة استشراف مستقبل الوطن العربي[2] ، يدشن عهداً جديداً في مجال البحث في موضوع الدولة القطرية في الوطن العربي ، وهو يدشن فعلاً هذا العهد في أفق قومي مشفوع بجهد واضح في التخلص من الأطروحات الكلاسيكية الرافضة والنافية قولاً لوجود الدولة القطرية ، مع محاولة جدية لاستعراض صعوبات وعوائق استمرار وجود هذه الدولة ، وعوائق

---

(١) انظر على سبيل المثال لا الحصر الأعمال الآتية :
سعد الدين إبراهيم: **المجتمع والدولة في الوطن العربي** ـ بيروت ـ مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧ . غسان سلامة : المجتمع والدولة في المشرق العربي ـ بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧ . غسان سلامة : **معوقات الواقع العربي القطري** (مرجع سبق ذكره) . محمد عبد الباقي الهرماسي : **المجتمع والدولة في المغرب العربي** ـ بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧ . خلدون حسن النقيب : **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية** ـ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧ . بهجت قرني : « تناقضات الدولة القطرية » ـ مجلة **المستقبل العربي** ـ العدد ١٩٨٧/١٠٥ . ص ٣١ .

(٢) انظر الأعمال التركيبية لهذه الندوة وهي :
سعد الدين إبراهيم: التنمية العربية . سعد الدين إبراهيم : المجتمع والدولة . علي الدين هلال : العرب والعالم . خير الدين حسيب : مستقبل الأمة العربية . وقد صدرت جميعها عن مركز دراسات الوحدة العربية .

وصعوبات استمرار تبعيتها وتخلفها.

صحيح أن دراسات استشراف المستقبل العربي ظلت تحمل بين طياتها كثيراً من التصورات التي تدرج اليوم في باب الأدبيات القومية التقليدية[1]. إلا أن الطابع العام لهذه الأبحاث والجهد العلمي الذي تستثمره يضعها في سياق الأبحاث الجديدة الهادفة إلى تطوير إشكالية الوحدة العربية، وإغنائها في ضوء مستجدات التاريخ والعلوم الإنسانية.

يتجه الفكر الوحدوي الجديد إذاً نحو محاولة فهم منطق الكيانات القطرية في تاريخيتها الموضوعية. إنه لا يكتفي بالتشهير بولاداتها المتحققة في الزمن الإمبريالي، بل يحاول مقاربة أبعادها المختلفة، وذلك ليتمكن من بحث السبل الكفيلة بنفيها جدلياً، في أفق وحدة عربية قادرة على استثمار كل عناصرها التاريخية الإيجابية في مجال الاقتصاد والثقافة والتربية.

٣ ـ الوحدة العربية والديمقراطية :

تتجه الأدبيات الوحدوية الجديدة نحو التأكيد على أن البناء الوحدوي العربي المرتقب[2]، يعتبر بمثابة تعاقد جديد. إن دولة الوحدة العربية المستقبلية مشهد لا يماثله مشهد عربي وحدوي في الماضي، فهو مثال ذاته. وهو ثورة بكل معاني الكلمة، ثورة لا يمكننا أن نقيسها ببساطة على أمثلة ذاتية أو غربية، وذلك بحكم المتغيرات والثوابت المحلية والدولية التي تؤطر اليوم مجراها، وستؤطر غداً

---

(١) راجع العرض النقدي الذي أنجزه محمد عزت حجازي لندوة استشراف المستقبل العربي في **المستقبل العربي** ـ العدد ١٠٩/ ١٩٨٨، ص ١١٨.

(٢) غالباً ما يتم التنصيص في الأدبيات الوحدوية الجديدة على أن مشهد الوحدة العربية يحسب اليوم في أفق غير منظور. وفي بحث استشراف المستقبل العربي المنجز من طرف مركز دراسات الوحدة العربية يُنتظر حصول هذه الوحدة في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين.

وجودها . وبما أن مسألة الوحدة ـ في هذه الكتابات الجديدة ـ تعتمد مفهوم التعاقد ، وتحيل إلى فلسفته ، وتنعته بالجدة ، فإن مفاهيم أخرى تختفي من قاموس الخطاب الوحدوي من قبيل الأصل الواحد ، والعقيدة المشتركة ، والتاريخ الواحد ، والهوية المغلقة . فلم تعد هذه المفاهيم ترد إلا في سياق التفكيك النقدي الساعي إلى إعادة النظر في محتوى المفاهيم المذكورة ، والمحاول في الوقت نفسه صياغة مفاهيم جديدة مطابقة للمتغيرات الفكرية التاريخية التي تجري في الساحة العربية .

وفي السياق نفسه توجه انتقادات شديدة للتجارب الوحدوية ، حيث يتم تفسير جوانب من فشلها بإغفالها لمطلب الديمقراطية . فقد انتكست العقيدة القومية عندما وصلت إلى السلطة ، وذلك بإهمالها حقوق الإنسان وتداول السلطة(١).

يحتل مفهوم الديمقراطية مكانة متميزة في الأدبيات الوحدوية الجديدة ، ولا شك أن هيمنته على الكتابة السياسية العربية في العقد الأخير(٢) ، يؤطر اهتمام الوحدويين به ، ويدفعهم إلى بلورة أفكار جديدة بشأنه . ونستطيع أن نقول إن ظهور أكثر من دراسة في موضوع الديمقراطية ، وموضوع الوحدة العربية والديمقراطية ، يؤشر على مرحلة جديدة في الوعي السياسي العربي . وقد استطعنا أن نتبين في خلاصات ونتائج الدراسات المرتبطة بموضوع بحثنا ، نوعاً من الدفاع المستميت عن قيم الديمقراطية ، وقيم المعتقد السياسي الليبرالي(٣).

نقرأ لأحد الباحثين العرب ما نعتبره تتويجاً للأدبيات الوحدوية

---

(١) راجع سعد الدين ابراهيم (وآخرون) : **ازمة الديمقراطية في الوطن العربي** ، مرجع مذكور سابقاً ـ الفصل الحادي عشر ـ ص ٥٧٩ ـ ٦٢٣ .

(٢) أنظر كمال عبد اللطيف : **التأويل والمفارقة** ، مرجع مذكور سابقاً، ص ٥٢ .

(٣) راجع الفصل ٧ : حركة التحرر العربي : المفهوم والأهداف الممكنة ، ضمن هذا الكتاب .

الجديدة في هذا الباب ما يلي : « لا يمكن أن تتم الوحدة العربية ، أو تكون ديمقراطية ، بدون تراضي الدول العربية المرشحة لأن تتحد إما كمجموعات إقليمية ، أو كوطن عربي ككل . لا طريق آخر للوحدة العربية إلا عن طريق التراضي الديمقراطي بين هذه الدول ، أي أنه يجب أن تعترف كل دولة عربية بالدولة العربية الأخرى ، بقطريتها وكيانها ، ولا يمكن أن تكون الديمقراطية بهذا الشكل إلا إذا كانت متوفرة في كل بلد على حدة »[1].

ونقرأ لباحث آخر ما يدعم القول السابق نفسه وفي موضوع يتعلق بالوحدة الإقليمية لدول المغرب العربي : « ومن هنا فإن المراهنة في الوحدة المغربية ينبغي أن تكون على نمو التيار الديمقراطي والشعبي الواسع ، وعلى ارتباط النخبة المغربية بهذا التيار ، وبقدرتها على بلورة مفهوم جديد ، وخطط جديدة للتقارب الإرادي العقلاني ، الذي يأخذ بالاعتبار المصالح العليا للمجموعة الإقليمية »[2].

وهنا لابد من الإشارة إلى أن طغيان الدعوة إلى الديمقراطية في المشروع الوحدوي الجديد ، تصل إلى درجة إنجاز نوع من المفاضلة بين الوحدة والديمقراطية . فمطلب الديمقراطية في نظر البعض « لا يقل أهمية عن مطلب الوحدة ذاته ، وهو إضافة إلى كونه مطلباً حيوياً للجماهير ، فإنه المحتوى الحقيقي والفعلي الذي يجب أن تكون عليه هذه الوحدة ، وهو أيضاً المناخ الذي يساعدنا على قيامها ، ثم على استمرارها وحمايتها بعد أن تقوم »[3].

---

(١) محمد عابد الجابري ، نقلاً عن استجواب منشور في جريدة **القبس** الكويتية بتاريخ ١ ـ ١٩٨٨/١٠/٢ .

(٢) برهان غليون ، في مجلة **المستقبل العربي** ـ العدد ١٩٨٦/٨٨ .

(٣) عبد الرحمن منيف : **دراسات في الحركة التقدمية العربية** ـ مرجع مذكور سابقاً ص ٩٦ .

ولا يمكن أن نفسر طغيان الدعوة إلى الديمقراطية في الكتابات الوحدوية الجديدة ، بمجرد كونها تمثل رد فعل ضد مرحلة قومية منتكسة ، بل إن الإلحاح على هذا المطلب يساعدنا على تفهم مطلب التعدد داخل الوحدة ، والاختلاف داخل الوحدة ، وهو مطلب يساعدنا الإقرار به، والاعتراف الواعي بواقعه التاريخي، على الاستفادة منه. إن التعدد هنا خصوبة مثلما أن الحوار والمشاركة في الديمقراطية تعبران عن درجة من العقلانية في المجتمع لم تتمكن من بلوغها مجتمعاتنا العربية بعد ، حيث ما زالت العشائرية والقبلية والطائفية تبرز هنا وهناك بملامح مختلفة في كثير من أقطار الوطن العربي . إن ربط الوحدة بالديمقراطية يتيح لنا إمكانية بتر المكبوتات القبلية العميقة التي ما تزال تسكن التاريخ والوجدان العربيين ، كما يتيح لنا في نهاية المطاف تحقيق وحدة قادرة على الاستمرارية التاريخية ، العقلانية والمبدعة .

***

قدمنا فيما سبق مجموعة من الخلاصات التي تمكنّا من رصدها في الأدبيات الوحدوية الجديدة . وقد حاولنا اختزالها في جملة من الأوليات بصيغ مكثفة ومركزة . ونحن نعتقد أن تعميقها بمزيد من البحث التاريخي والفلسفي المعتمد على متابعة الكتابات السياسية ذات الطابع القومي ، سيتيح لنا تبيُّن مشروع رؤية وحدوية جديدة . وهو أمر يدل أولاً وقبل كل شيء على حيوية الدعوة الوحدوية ، والفكر الوحدوي في الفكر السياسي العربي المعاصر . ويقدم صورة عن نوعية المعاناة التي يقدمها جيل جديد بخصوص موضوع مصيري يخص حاضره وغده ، ألا وهو موضوع الوحدة العربية .

صحيح أن هذا المشروع ما زال في بدايته وأنه يتسم بنزوع علموي ، ويحاول صياغة برنامج عملي ، إضافة إلى تجنبه صياغة البيانات العقائدية المغلقة ، واقتراب أفقه الفكري من روح المعتقد

السياسي الليبرالي - وهو أمر مستجد في الأدبيات الوحدوية التي طغى عليها هاجس الاشتراكية في الخمسينات والستينات من هذا القرن - إلا أنه يحاول ترشيد الخطاب الوحدوي (تشرف على هذا الخطاب في الغالب مؤسسات بحثية ذات توجهات قومية) ، والدفع بـه إلى مزيد من تحليل بنيات الواقع العربي من أجل التمهيد العلمي لدولة الوحدة العربية.

وبعد ، فإن متابعة الجديد في أدبيات الوحدة العربية ، ومحاولة صياغة أولياته لم يعفنا من التفكير في صياغة أسئلة مرتبطة بمجال البحث ، وهي أسئلة نختم بها محاولتنا ، لتظل مفتوحة من أجل المساهمة في بلورة نقاش مستمر في موضوع الوحدة العربية.

أما أسئلتنا فهي :

١ - كيف يمكن تجاوز السوداوية التي توجه بعض الأبحاث الجديدة في موضوع الوحدة العربية ؟ وما هي حدود التفكير بالسلب في مجال السياسة ، وفي موضوع الوحدة العربية ؟

٢ - كيف يمكن التفكير بواقعية في موضوع الوحدة العربية ، دون أن يتحول التفكير إلى مجرَّد تبرير ومهادنة للدولة القطرية ، والتخلي عن النضال الوحدوي ؟

٣ - كيف يمكن التفكير بجذرية تامة في مطلب الوحدة العربية دون أن يكتفي هذا التفكير بمجرد بناء نموذج نظري مغلق ، وغير قادر على محاورة الواقع العربي ؟

تنفيذ مطابع دار الكتب - بناية اللعازرية - شارع سوريا
تلفون : [illegible] - ص.ب : ١١٣٥٥٩ - بيروت - لبنان

٢٠٠٠/٩٢/١١٢٩



هذا الكتاب

إن المفاهيم التي اعتنينا بمراجعة اصولها ومكوناتها واهدافها ـ كالنهضة العربية والسلفية والعلمانية والشورى والديمقراطية والغزو الثقافي وحركة التحرر العربي والوحدة العربية ـ تمثل عيّنةمن المفاهيم الملتبسة في مجال الايديولوجية العربية المعاصرة . وقد حاولنا صياغة حدودها ، وترتيب مكوناتها بالصورة التي تتيح لنا تملكاً معرفياً يمنحنا القدرة على انشاء جدل واضح حول ابعادها و اثار هذه الأبعاد في التاريخ المؤطّر لوجودها والمعبّرة عن قضاياه.

ولم تقف محاولاتنا في الضبط المفاهيمي عند حدود الصياغة المجردة للأطروحات والمفاهيم ، بل إننا حاولنا مباشرة حوار يتوخى مساءلة دلالة الأبعاد التي يتخذها المفهوم في سياق تشكّله الايديولوجي ، وتتخذها الأطروحة في إطار استوائها الخطابي . وقد كانت غايتنا من وراء ذلك ، العمل على مواصلة التفكير في الإشكاليات التي ترتبط بالمفاهيم والاطروحات موضوع التحليل والنقد مساهمة منا في متابعة تطور الفكر العربي المعاصر .

ـ من مقدمة الكتاب ـ

كتب أخرى للمؤلف :

ـــ سلامة موسى وإشكالية النهضة ، بيروت ١٩٨٢ .

ـــ التاويل والمفارقة ، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي ، بيروت ١٩٨٧ .

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت